MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

QUELQUES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Alma, California

TOME 59me — 1932

ADMINISTRATION :
ÉTABL. CASTERMAN, S.A.
28, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28
TOURNAI

RÉDACTION :
NOUV. REV. THÉOLOGIQUE
11, RUE DES RÉCOLLETS, 11
LOUVAIN

France. Administr. : Maison CASTERMAN, RUE BONAPARTE, 66, PARIS (VIe)

10015

V.59
1932

N° 1 1932 Janvier

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Saint Robert Bellarmin
Docteur de l'Église.

LETTRE APOSTOLIQUE DE S. S. PIE XI (1)

Pour perpétuelle mémoire. — Depuis les origines de l'Église jusqu'à nos jours, jamais la divine Providence n'a cessé de susciter des hommes très illustres par la science et la sainteté, par qui les vérités de la foi catholique ont été conservées et interprétées, par qui ont été écartées les attaques dont les hérétiques menaçaient ces mêmes vérités.

Parmi eux, assurément, il faut ranger saint Robert Bellarmin, cardinal de l'Église Romaine, de la Compagnie de Jésus, qui, au lendemain de sa très sainte mort, était proclamé « homme supérieur, théologien insigne, défenseur acharné de la foi catholique, marteau des hérétiques » et en même temps « aussi pieux, sage et prudent que bon et libéral envers les pauvres ». Il ne faut donc point s'étonner que ce saint homme ait été de nos jours, et non sans un dessein particulier de la divine Providence, appelé à l'honneur des autels. Par nos lettres apostoliques données sous

(1) Texte latin dans *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 433. — La *Nouvelle Revue Théologique* a publié en mai 1931 deux articles sur saint Robert Bellarmin, sur son influence théologique et sur son apologie de l'Église. Les liens qui rattachent saint Robert Bellarmin à la ville de Louvain, au scolasticat théologique de la Compagnie de Jésus et à l'Université catholique nous en faisaient un devoir. Pour les mêmes motifs, nous sommes heureux de commencer l'année 1932 de notre Revue par la lettre apostolique de Sa Sainteté Pie XI proclamant saint Robert Bellarmin docteur de l'Église Universelle.

l'anneau du Pêcheur le 13 mai 1923, nous avons en effet élevé Robert Bellarmin au rang des bienheureux. Ensuite, à l'occasion de notre cinquantième anniversaire sacerdotal, en la sainte et patriarcale Basilique Vaticane, nous avons, l'an passé, en la fête des saints Apôtres Pierre et Paul, inscrit le bienheureux Robert au catalogue des saints, en même temps que les bienheureux Martyrs de la Compagnie de Jésus tués en haine de la foi dans les régions de l'Amérique Septentrionale et que le bienheureux Théophile a Curte de l'ordre des Frères Mineurs; et cela certes, à bon droit, car saint Robert Bellarmin est une des gloires les plus pures et de l'épiscopat catholique et du Collège des cardinaux, et enfin de l'illustre Compagnie de Jésus, qui a donné un tel homme à l'Église, après l'avoir formé avec le plus grand soin.

Car, étant entré dans cette féconde Compagnie, saint Robert réunit si bien en sa personne les vertus du vrai compagnon de Jésus qu'il était à la fois l'ornement et l'honneur de ses frères en religion, et leur modèle et leur stimulant dans les voies de la perfection. Dans ce même Ordre religieux, il franchit presque tous les degrés et s'acquitta de presque toutes les fonctions : il fut élève au collège de Montepulciano, ensuite novice de la Compagnie, scolastique, religieux, régent, prédicateur, professeur, directeur spirituel, recteur et provincial; et dans toutes ces fonctions, comme dans la direction des affaires ecclésiastiques qui lui furent confiées, il fut toujours cité en exemple; de sorte qu'il se montrait vraiment supérieur dans tous les domaines, si grandes étaient l'intégrité, la pénétration, la sainteté de vie et la connaissance parfaite de ses devoirs d'état, dont il fit preuve comme étudiant, comme écrivain, comme théologien et consulteur des Congrégations romaines, comme légat pontifical, comme évêque, et enfin comme cardinal de la sainte Église Romaine. De son vivant, déjà notre prédécesseur le Pape Clément VIII, qui, malgré ses vives mais vaines oppositions, voulut l'élever aux honneurs de la pourpre romaine, lui décerne les plus grands éloges : à cette époque, dit-il, « l'Église ne possédait pas son pareil quant au savoir ».

Toute sa vie, et jusque dans sa vieillesse, saint Robert produisit

des œuvres abondantes, fruits de sa science remarquable. Encore jeune homme, il prépara ses « *Institutiones linguae hebraicae* » et rédigea avec grande érudition son livre « *De Scriptoribus ecclesiasticis* » qui ne fut édité que plus tard. Dans la suite, et pendant toute sa carrière, il s'adonna tout entier à l'étude de l'Écriture Sainte; et, appelé par les Souverains Pontifes à préparer une édition nouvelle des LXX et de la Vulgate Latine, il consacra à cette entreprise des soins plus diligents encore. Il a traité jusqu'à sa mort toutes les parties du saint magistère, charge dont il s'est de plus surabondamment acquitté dans sa volumineuse correspondance privée, qui, répandue dans le monde entier, subsiste jusqu'à nos jours. Il prêta ses services aux Congrégations apostoliques avec un zèle infatigable, et dans le maniement des affaires les plus graves — y compris celles de l'Église orientale — il donna des preuves éclatantes de sagesse et de prudence, comme en font foi les documents inédits conservés aux archives des Congrégations. Ces « *vota* » — comme on les appelle — ont rapport aux traités sur la foi, sur les rites sacrés, sur l'interprétation de l'Écriture, et à d'autres semblables controverses dont saint Robert s'occupa toujours avec grande assiduité.

C'est une œuvre à coup sûr remarquable et difficile que les « *Disputationes de controversiis christianae Fidei adversus haereticos* ». Comprenant trois, puis quatre volumes, elle fut éditée pour la première fois, sur l'ordre même du Général de la Compagnie de Jésus, depuis 1586 jusqu'en 1593. Préparée en quelque sorte par le travail quotidien du Saint, comme étudiant et comme professeur, — car il avait auparavant, dès l'année 1870, commenté pendant six ans la Somme de saint Thomas au collège de la Compagnie de Jésus à Louvain, devant un nombreux auditoire d'universitaires— cette œuvre fut élaborée d'une manière plus directe encore depuis l'année 1576 : car lorsqu'une « chaire de controverses » eut été installée au Collège romain, ses supérieurs lui imposèrent l'enseignement de la théologie dans la Ville Éternelle, pour défendre les dogmes catholiques contre les erreurs qui envahissaient alors les nations de l'Europe. Par cette œuvre remarquable, Bellarmin réfuta d'une manière décisive les attaques récentes lancées par les

centuriateurs de Magdebourg. Leurs « Centuries » en effet ne visaient à rien moins qu'à renverser l'autorité de l'Église Romaine par un usage spécieux de preuves historiques et de témoignages des Pères de l'Église et des auteurs anciens.

Aussi, saint Robert, sagement conscient des nécessités de son époque, s'était-il proposé de suivre consciencieusement la règle de saint Ignace : « faire le plus grand cas de la doctrine sacrée, aussi bien de la théologie positive que de la théologie scolastique ». Ce précepte de son saint père Ignace, Bellarmin l'observa continuellement, et surtout dans ses controverses sur la foi avec les hérétiques; à tel point que, surtout sur le terrain de la controverse, il doit être regardé comme un maître et cité à tous comme exemple pour la manière harmonieuse dont il sut allier la théologie positive et la théologie scolastique. Dans la réalisation de son œuvre, Bellarmin fut sans doute servi par des dons et des talents merveilleux. Dès son adolescence, on admirait chez lui la pénétration de son intelligence, une ardeur extraordinaire à l'étude, une promptitude d'esprit et une mémoire si prodigieuses qu'elle saisissait parfaitement et retenait sans plus l'oublier ce qu'elle avait entendu ou lu, ne fût-ce qu'une seule fois. De plus, la nature lui avait donné une parole facile et claire, un style d'une netteté et d'une simplicité remarquables, exempt de tous les ornements inutiles et des apprêts littéraires propres à son époque. Ceci n'empêche pas d'ailleurs qu'il n'ait reçu une éducation littéraire fort relevée et que, pendant son adolescence il n'ait été initié aux secrets de la musique, de la poésie et de toute la culture humaniste. Enfin, la souplesse de son esprit était aussi apte à la haute spéculation scolastique qu'aux recherches historiques et philologiques, si nécessaires à cette époque, où les réformateurs prétendaient audacieusement trouver leurs arguments principaux dans le domaine de la théologie positive. Il ne faut donc point s'étonner si à Rome, l'enseignement, à l'Université Grégorienne, des « *Disputationes de controversiis christianae Fidei* » dépassa de loin les grandes espérances que cette œuvre avait fait naître; imprimées et éditées à plusieurs reprises, les *Controverses* étaient attendues et réclamées sans cesse par tous; aussi de nombreux théologiens

catholiques considérèrent leur auteur, non seulement de son vivant, mais encore de nos jours, comme le « *Maître des Controverses* ».

Mais en dehors de ces célèbres « *Disputationes* » qui comprennent pour ainsi dire la matière énorme de toute la théologie, les ramenant à l'explication et à la démonstration du 9e et 10e article du Credo : « *Unam Sanctam Ecclesiam, Sanctorum Communionem, remissionem peccatorum* », Bellarmin écrivit encore de nombreux ouvrages, d'ampleur diverse, selon les circonstances, et entreprit des travaux sans nombre pour la propagation de la foi et la défense des droits de l'Église. Ce n'est pas le moindre des mérites de saint Robert d'avoir toujours victorieusement revendiqué et savamment défendu contre les attaques des adversaires les droits et privilèges divins confiés au Souverain Pontife, même ceux que tous les fils de la Sainte Église ne lui reconnaissaient pas encore à cette époque, comme l'infaillibilité de son enseignement « ex cathedra ». Et de nos jours Bellarmin apparaît comme le défenseur de l'autorité du Pontife Romain, comme le prouve le recours constant des Pères du Concile du Vatican à ses écrits et à ses avis.

Nous ne pouvons non plus passer sous silence ses prédications, ses œuvres de catéchèse, et principalement son célèbre « *Catéchisme* » consacré par l'usage universel, et par l'approbation de plusieurs évêques et docteurs de l'Église. Dans ce Catéchisme, composé sur l'ordre de Clément VIII, le saint et illustre théologien expose avec ordre et exactitude la vérité catholique au peuple chrétien et surtout aux enfants, en un style clair, simple et précis; c'est lui qui, dans beaucoup de régions de l'Europe et du monde entier, leur apporta pendant près de trois siècles la nourriture de la doctrine chrétienne. Dans son livre sur l'explication des « *Psaumes* », Bellarmin joignit la science à la piété; et enfin par ses écrits ascétiques renommés partout, il s'est fait, de toute évidence, le guide très sûr de beaucoup de fidèles vers les sommets de la perfection chrétienne.

En effet, dans l' « *Admonitio ad episcopum Theanensem nepotem suum* », il enseigna les préceptes de la vie apostolique et ecclésias-

tique; dans ses « *Exhortations domestiques* », il exhorta ses frères en religion à la conquête de toutes les vertus; par ses conseils aux princes chrétiens sur « *la manière de bien gouverner* » il leur exposa tous les devoirs de leurs fonctions; et enfin, il excita la piété et la dévotion de tous les fidèles par de petits mais substantiels opuscules, tirés de l'Écriture Sainte, de la théologie des saints Pères, de l'histoire de l'Église et de la vie des saints; à coup sûr, il est facile de constater que saint Robert a exercé le magistère ascétique avec un zèle ingénieux et efficace.

L'énumération de toutes ces œuvres remarquables montre certes à l'évidence que, parmi les différentes disciplines ecclésiastiques, il n'est aucun genre qu'il n'ait cultivé avec fruit. « *Comme une lampe ardente posée sur le chandelier* » afin « *d'éclairer tous les habitants de la maison* », il a éclairé les catholiques et tous ceux qui s'égaraient loin de l'unité de l'Église; comme une étoile dans le firmament, par les rayons de sa science aussi vaste que profonde et par l'éclatante splendeur de ses talents, il a apporté à tous les hommes de bonne volonté la vérité qu'il a toujours servie par-dessus tout. Premier apologiste de son époque et même des temps qui ont suivi, il a attiré, par sa vigoureuse défense du dogme catholique, l'attention et l'admiration de tous les vrais serviteurs de l'Église du Christ.

Telle fut l'autorité dont, jusqu'à nos jours, Bellarmin a joui auprès des hommes les plus illustres et surtout des auteurs ecclésiastiques, que déjà il était regardé par eux et respectueusement invoqué comme docteur de l'Église. Qu'il nous suffise de citer ici les noms de saints, tels que saint Pierre Canisius, saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori, qui, joignant un savoir éminent à une sainteté héroïque, ont déjà été déclarés docteurs de l'Église universelle. Plusieurs autres saints, bienheureux, vénérables et serviteurs de Dieu nous ont laissé des preuves évidentes de la haute estime en laquelle ils tenaient l'enseignement et la science de Bellarmin.

Rien d'étonnant dès lors que beaucoup, aujourd'hui, aient désiré si ardemment voir proclamer saint Robert docteur de l'Église universelle; non seulement ceux qui vivent selon une

meme règle dans cette Compagnie de Jésus, qui partout et toujours a si amplement mérité de la religion catholique, mais même les hommes les plus en vue à tous les degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Car tels sont bien les vœux des Cardinaux de la Sainte Église Romaine, de presque tous les Archevêques et Évêques répandus dans le monde entier, des Supérieurs d'ordres religieux, des Recteurs d'Universités catholiques, et enfin d'un grand nombre d'hommes influents.

Pour ces motifs, il nous a paru très opportun de saisir d'une affaire si importante, pour avis et étude approfondie, la Sacrée Congrégation des Rites. Celle-ci, par mandat de notre part, désigna d'office pour examiner la question leurs Éminences Mgrs Alexis-Henri Lépicier, Cardinal de la Sainte Église Romaine sous le titre de Sainte-Suzanne, et François Ehrle, Cardinal de la Sainte Église Romaine, Diacre de Saint-Césaire au Palais. Leurs suffrages, émis et recueillis séparément, ayant été imprimés, il ne s'agissait plus que de pressentir les Cardinaux préposés à la Sacrée Congrégation des Rites, en leur demandant s'ils étaient d'avis que toutes les conditions et qualités requises pour être déclaré Docteur de l'Église universelle se trouvaient réunies en saint Robert Bellarmin.

Dans la réunion ordinaire tenue le 4 août passé, au Palais du Vatican, après rapport donné par notre bien-aimé fils, rapporteur de la Cause, Gaëtan Bisleti, Cardinal de la Sainte Église Romaine, sous le titre de Sainte Agathe des Goths, les cardinaux de la Sainte Église Romaine préposés à la Sacrée Congrégation des Rites, rendirent à l'unanimité une sentence affirmative. En conséquence, après avoir entendu encore le 6 août de cette même année, notre très cher fils, promoteur général de la foi, en présence de témoignages aussi nombreux et imposants, accédant librement et avec joie à une telle affluence de requêtes, par la teneur des présentes lettres, de science certaine et après mûre délibération, dans la plénitude de l'autorité apostolique, nous constituons et déclarons le saint évêque et confesseur Robert Bellarmin, « *Docteur de l'Église Universelle* »; et nous décrétons en outre que la célébration de la Messe et récitation de l'Office sous le rite double

mineur, fixées en la fête du Saint le 13 mai de chaque année, soient étendues dorénavant par notre propre autorité à l'Église tout entière. Nonobstant toutes constitutions et ordonnances apostoliques ou autres dispositions contraires, nous décidons que les présentes Lettres soient et demeurent toujours fermes, valides et efficaces; qu'elles aient et gardent leurs effets pleins et entiers. Nous voulons qu'on en juge et en décide ainsi. Dès maintenant, toute atteinte portée à ces Lettres, sciemment ou par ignorance, par qui que ce soit, de quelque autorité qu'il puisse se prévaloir, est déclarée vaine et nulle.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, sous l'anneau du Pêcheur, le 17 Septembre de l'année 1931, de notre Pontificat la dixième.

L'« option » principe de connaissance chez M. Blondel.

Dans la II^a II^{ae}, q. 12, art. 6, saint Thomas traitant de la vision béatifique nous dit que le « *Lumen gloriae* » est plus parfait dans ceux des élus qui ont plus de charité (1). Parce que, explique-t-il, là où la charité est plus grande, le désir est plus intense. Et le désir prépare et rend apte à recevoir l'objet désiré.

Ceci pose un problème important au sujet de la connaissance. Nous savons, en effet, que la tradition scolastique définit la connaissance en termes d'identité, d'union, d'assimilation (2); que Dieu est connaissance parfaite parce qu'en lui l'intelligence, l'intelligible et l'acte de connaître sont une seule et même réalité (3); que, dans les êtres finis, il y a connaissance dans la mesure où peut se vérifier cette aptitude assimilatrice et unitive de l'intelligence qu'expriment les quelques mots : « Intellectus intelligendo est quodammodo omnia »; et que même la connaissance sensible suppose un pouvoir d'assimilation, d'union : « sensibile in actu est sensus in actu... ».

Ces expressions, union, assimilation, identité, nous entendons bien qu'elles signifient une union, une identité, une assimilation intentionnelles, dont le terme est d'engendrer dans le sujet, du

(1) « Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae qui plus habet de charitate, quia ubi est maior charitas ibi est maius desiderium. Et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit et beatior erit. »

(2) « Modus et mensura cognitionis sequuntur modum et mensuram immanentiae obiecti in subiecto. — Intellectus intelligendo fit quodammodo omnia. — Intelligibile in actu est intelligens in actu ».

(3) « Ex hoc aliquid actu intellegitur quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu... Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex dictis patet. Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum,.. relinquitur quod Deus seipsum perfecte intelligit. » (*De Verit.*, l. 1, c. 47).

moins pour ce qui concerne la connaissance humaine, une représentation intellectuelle « species intelligibilis » de l'objet. Mais que l'union de charité, que les dispositions de volonté puissent influer de quelque façon sur certaines de nos connaissances, c'est là un aspect de l'épistémologie qui demeure peut-être encore enveloppé de mystère. Il n'en est pas moins réel.

En étudiant les écrits de Maurice Blondel (1), il est impossible de ne pas remarquer que ce problème est le noyau de l'épistémologie blondélienne. Nous pourrions le formuler en cette question : qu'y a-t-il de changé dans la connaissance, du fait que l'homme accepte ou refuse, par une option libre, le don de la vie surnaturelle par quoi commence et s'achève sa destinée (2)?

Nous voudrions présenter sans aucun parti pris, avec tout le respect qu'il faut témoigner à une pensée sincèrement désireuse de faire en soi et dans les autres la vérité, la réponse que Blondel donne à cette question. Rapprochant de cette réponse ce que saint Thomas nous dit, touchant la connaissance de foi, nous aimerions préciser cette partie de l'œuvre de Blondel qui sera sans doute abondamment développée dans les deux traités qu'il nous promet et qui doivent, avec l'*Action*, constituer la trilogie blondélienne : l'*Être*, la *Pensée*. Peut-être apparaîtra-t-il que la pensée de Blondel en cette matière est susceptible d'une interprétation qui n'accuse aucun désaccord avec la théologie catholique.

Voici le plan de notre étude. Nous établirons ce qu'est pour Blondel la connaissance avant l'option en face du surnaturel, et ce qu'elle devient ensuite; parallèlement chez saint Thomas, quelles sont les donnée épistémologiques nouvelles que contient la connaissance de foi.

Mais tout d'abord, qu'est-ce que cette option en face du surnaturel? Quelle place occupe-t-elle dans la philosophie de l'Action? Il est utile de l'indiquer ici.

(1) Cet article est le fragment d'une étude sur le Blondelisme, que nous espérons publier prochainement.

(2) Nous aurons l'occasion de montrer plus loin en quoi cette option

1°) Le problème de l'action (1) se pose, parce que l'action s'impose. Nier en effet l'action, c'est agir. S'efforcer vers l'inaction, c'est encore agir. La négation mentale, verbale ou pratique de l'action aboutit donc à poser le problème que l'on prétend nier.

2°) Mais si l'action s'impose, quel est le sens, quel est le but et quelle est l'issue de l'action? A ces questions chacun donne une réponse; et même quand on feint de ne pas se les poser, on y répond secrètement toujours. L'effort déployé par le dilettante pour éviter la rencontre des responsabilités morales est l'indice que problème il y a, et qu'il faut déployer beaucoup de ruse et de souplesse pour se soustraire aux tâches de la vie. Le problème de l'action doit avoir une solution.

3°) Cette solution n'est pas le néant. Car le néant n'est pas le contenu d'un concept simple, ni le terme d'un vouloir sincère. On ne pense le néant que par l'intermédiaire de l'être, que l'on nie après l'avoir affirmé. On ne veut le néant que par ce que l'on espérait meilleur l'être dont on a fait l'expérience, auquel on s'est attaché d'abord.

4°) La solution du problème de l'action est donc positive. Quel est le mininum de réalité que l'on veut quand on agit? Le phénomène sensible? Qualité et quantité. Avec ces deux données ne peut-on bâtir tout l'édifice d'une philosophie de l'action et, sans sortir du chantier des sciences positives, trouver une explication totale du problème qui s'impose? Non. La science ne suffit pas à expliquer le tout de l'action; car elle-

constitue une union caritative, ou tout au moins quelle part revient à la volonté dans cette option.

(1) Nous résumons ici, per summa capita, les étapes de l'*Action*, non pas dans le but de justifier celles-ci, mais uniquement pour montrer comment est amené le problème de l'option. Lorsque nous employons les mots « Blondélisme » « système blondélien », nous voulons désigner,non seulement la philosophie de l'Action, mais tout l'ensemble des écrits de Blondel : « *Le procès de l'Intelligence* », le « *Vinculum substantiale apud Leibnizium* » très important pour la connaissance de la pensée de Blondel; l'« *Itinéraire philosophique* », les articles du Vocabulaire philosophique de Lalande, les lettres et articles nombreux de notre auteur; tout cet ensemble constituant vraiment un système.

même ne subsiste et ne progresse que par la médiation d'un troisième terme qu'elle n'explique pas et qui s'insère en elle, comme le ferment entre dans la pâte pour lui donner forme et consistance.

Le sujet, cette virtualité infinie qui n'est jamais limitée à un point de l'espace ou à un moment du temps, ce centre intime de groupement des données empiriques qui établit un commerce fécond entre la mathématique et les sciences naturelles, pose un nouveau problème ou plutôt pose à nouveau, et en termes plus amples, le problème initial.

5°) Lien des phénomènes, centre de perceptions, principe d'unité de la diversité empirique, le sujet, s'il n'était qu'une forme statique d'unité, et comme un moule figé, ne poserait d'autre problème que celui des conditions à priori de l'unification de la diversité empirique. Mais en réalité, parce que cette synthèse est un acte, parce que tout phénomène est constitué devant la conscience comme phénomène par une activité, c'est en termes d'action qu'il faut et poser et résoudre le problème de la connaissance, même scientifique.

Et, en effet, l'action se révèle comme un levier de la conscience. Point de conscience, sans contraste. Point de contraste sans conflits à arbitrer. Point d'arbitrage sans une faculté capable de choisir. A la racine de toute conscience se manifeste déjà cette vérité que la volonté est dans l'intelligence qui connaît, comme l'intelligence est dans la volonté qui veut. Et c'en est assez, pour que le problème de l'action puisse être posé en termes de vouloirs.

6°) Que veut la volonté par et dans l'action réalisée? Elle se veut soi; et toutes les conditions par quoi elle subsiste comme volonté. Elle veut donc aussi la diversité empirique sur quoi elle exerce son action. Elle veut l'objet sensible, non plus seulement en tant qu'objet perçu, mais comme terme de son activité. Elle veut organiser le monde extérieur et se répandre en lui. Par delà cette action intelligente et libre dans l'univers inconscient, elle veut la collaboration d'autres vouloirs, de tous les vouloirs; elle veut la société.

Et parce que, à mesure de son expansion libre, ce sont ses propres conditions de vouloir qui s'explicitent, toutes ces démarches

et l'ordre suivant lequel elles sont voulues, s'imposent à elle de telle sorte que ne pas les vouloir, c'est se nier soi-même. Tout ce déploiement de l'action a donc pour issue nécessaire de manifester la puissance active de la volonté. Mais après s'être répandue dans l'univers entier, après avoir recréé en quelque sorte à son image l'univers où elle se répand, la volonté, loin de trouver en tout cela un frein qui maîtrise son élan, y voit au contraire un stimulant à vouloir plus.

7°) Toutes les conditions de l'action universelle étant établies, il reste à trouver la condition de l'infinie capacité de vouloir qui demeure, l'univers étant parcouru.

Le néant étant impossible; le phénomène, c'est-à-dire toute réalité connue et voulue qui constitue un terme purement humain de l'activité du vouloir, étant insuffisant, il faut, pour expliquer la puissance infinie du vouloir, pour lui trouver un terme adéquat, faire appel à une autre condition qui soit transcendante à tout l'ordre du phénomène, il faut poser l'Unique Nécessaire.

Nécessaire, parce que le phénomène qui s'impose est inexplicable sans lui. Unique, parce qu'il n'est le Nécessaire qu'à la condition de n'être rien de ce qui a précédé, et tout a été parcouru.

8°) En face de cette réalité, principe et terme de toute activité volontaire, l'homme est amené nécessairement à choisir non pas entre l'affirmation ou la négation de la réalité de ce transcendant, car l'affirmation de Dieu s'impose à tout vouloir sincère qui va jusqu'au bout de ses exigences, mais entre l'acceptation ou le refus du don que Dieu fait de soi-même à l'homme créé par Dieu.

Et c'est de ce choix que dépend la vie ou la mort de l'action, sa fécondité ou son échec définitif. Recevoir en soi l'Infini, c'est pour l'homme être parfaitement soi, en même temps qu'élevé au-dessus de soi-même; repousser les avances de Dieu, c'est, en continuant à vouloir infiniment, se passer du principe et de la raison dernière de tout ce que l'on veut.

Et telle est la teneur de cette option qui décide absolument du sens de l'être et donc aussi de la connaissance.

Mais si, après l'option, les termes de la connaissance sont changés, comme la suite de ce travail essaiera de l'établir, avant l'option il y a, évidemment, déjà connaissance.

Cette connaissance qu'est-elle dans la philosophie de l'action? Blondel la qualifie d'un mot : une « immédiation ».

« En pensant et en agissant, explique-t-il, nous posons tout spontanément devant nous un système de conditions et d'objets, qui demeurent indépendants de notre intervention réfléchie et qui revêtent à nos yeux un caractère de réalité objective. Ce qui semble échapper à notre action, ce que nous ne pouvons nous dispenser d'affirmer, c'est là en apparence ce qu'il y a de plus réel et de plus assuré au dehors de nous » (1).

Or ce n'est là qu'une vue toute « subjective » de la réalité et « qui n'exprime encore qu'une nécessité interne ». Cette connaissance est « propulsive »; elle n'est pas vraiment « captatrice d'être » (2).

Et il est bien vrai que tout homme, quelles que soient ses dispositions psychologiques et morales, porte en soi une représentation du monde. Cette représentation objective d'ailleurs est une vraie connaissance; mais, bien qu'elle saisisse certains rapports du réel, cette connaissance est toute faite d'ignorance sur la réalité des choses, si elle ne va pas plus outre. Car, puisque tout le réel qui entre dans la connaissance ne subsiste que par la présence de l'Unique Nécessaire, principe et fin de toutes choses; par delà ou mieux dans l'inévitable représentation qu'elles comportent, les choses ont toutes une signification profonde qui exprime la relation qui les maintient dans l'être.

Cette signification mystérieuse, la connaissance purement notionnelle (3) est impuissante à la comprendre. C'est pourquoi elle n'est pas vraiment « captatrice d'être »; elle n'exprime encore qu'une condition subjective de l'action.

Nous voudrions mettre ceci bien en lumière.

(1) *Action*, p. 436.

(2) *Procès de l'Intelligence*, p. 237.

(3) La connaissance notionnelle c'est-à-dire la simple représentation abstraite de la réalité.

Au premier abord, la représentation semble un terme, un moment de repos des puissances inférieures où s'agitent les perceptions des sens. Les multiples tendances que mettent en branle nos sensations, pareilles à des rayons convergents semblent s'unir en un point. Le concept paraît à chaque instant le résultat d'une concentration en un foyer de toutes les confuses lueurs de la sensation et de l'instinct. Le sujet, selon cette manière d'envisager la connaissance, serait comme le miroir, sans cesse impressionné et toujours réfléchissant au contact de la diversité sensible.

Mais rien n'est plus faux que cette façon de comprendre la représentation dans la conscience, et rien n'est plus opposé à la manière de voir de Blondel. C'est en effet pervertir la nature de l'intelligence, c'est ne rien comprendre à sa fonction et à sa valeur, que d'envisager ainsi même la représentation subjective. « La véritable science du sujet est celle qui, considérant, dès le point de départ, l'acte de connaissance comme un acte, en découvre par un progrès continu, l'inévitable expansion (1) ».

La représentation n'est consistante comme représentation qu'à la condition d'être dépassée toujours. Et, envisagée dans le dynamisme total de l'intelligence, elle apparaît comme ne constituant dans son objectivité même, qu'une étape, qu'une condition de progrès dans la saisie du réel.

La représentation n'existe que par un acte, et, sitôt cet acte aboli, elle cesse d'être dans la conscience.

La représentation n'existe que par un acte et, qui plus est, elle n'existe que pour un acte. L'Idée c'est un « mobile » d'action. Et le terme qu'elle constitue par rapport à toute l'activité inconsciente et subconsciente est en même temps toujours un point de départ.

Si elle manifeste avec clarté qu'une relation ou que des relations sont établies entre le sujet connaissant et l'objet connu, elle prépare des relations nouvelles, par quoi doivent être perfectionnés la connaissance et le sujet connaissant.

(1) *Action*, p. 100.

Nous insistons sur cette donnée de la philosophie de l'action, parce qu'elle manifeste l'unité profonde de la pensée si complexe de Blondel.

Tout se tient dans le réel, et l'on ne connaît parfaitement quelque chose, que dans la mesure où l'on connaît tout. Car, puisque l'être est un, pour connaître exhaustivement un phénomène quelconque, il faut connaître tout le réel dont il fait partie.

Le progrès de la connaissance est donc dans le progrès de la saisie des relations du connu avec tout le réel. Et puisque l'intellection est une action, puisque, à partir d'une perception quelconque, l'intelligence est contrainte de par la loi même qu'elle porte en elle, de se frayer une voie à travers l'intelligible pour atteindre à une connaissance parfaite, il est nécessaire de suivre cette voie tracée par l'intelligence pour voir si elle aboutit, et comment, à se mettre en relation avec tout le réel, et à saisir les relations des objets réels entre eux.

Et toute la dialectique de l'action tend à cela. Dans l'aperception qui s'impose à tout sujet, l'aperception de l'action, l'ensemble des relations qui constituent tout l'objet de pensée est affirmé déjà implicitement. Le progrès de la dialectique consiste donc à rendre explicite tout l'implicite de ce point de départ : « j'agis ».

Découvrir, non par une « invention », mais « par un complément d'inventaire », toute la vérité qui est présente dans cette aperception initiale, c'est résoudre le problème « des rapports de la pensée et de l'action dans l'être ».

A suivre le dynamisme de l'intelligence, docile par esprit scientifique à son expansion nécessaire, on aboutit, nous l'avons vu, à cette conclusion inéluctable. Toute relation affirmée du sujet avec les objets de connaissance ne tient que par l'affirmation d'un Être transcendant, principe de tout le réel et moteur secret de toute intellection. « Ce que nous avons de force et de lumière, ne saurait légitimement nous appartenir que si nous le rapportons d'abord à son principe (1). Affirmation par quoi tout

(1) *Action*, p. 385.

le phénomène est posé déjà comme réel et le dynamisme de l'intelligence comme fonction d'absolu.

Mais cette connaissance objective du réel, cette affirmation du rapport de tout ce qui subsiste dans la connaissance avec l'Unique Nécessaire, n'est pas encore parfaitement assimilatrice de l'objet.

Affirmés comme conditions de l'action, le réel contingent et l'Absolu qui en est le principe ne sont encore posés au regard de la réflexion que parce qu'ils s'imposent. Ils ne sont pas accueillis par l'intelligence comme des objets de dilection.

Or, pour s'assimiler vraiment le réel « il faut que nous voulions que les objets soient pour nous ce qu'ils sont en soi » (1). « C'est dans ce qu'il est possible d'agréer ou de refuser en nous qu'il faut voir la véritable réalité des choses » (2). Il ne suffit donc pas de saisir et d'affirmer toutes les relations du réel, relations des phénomènes (3) entre eux, relations des phénomènes avec l'Unique Nécessaire; aussi longtemps que nous ne les adoptons pas, par un acte de volonté, il ne peut y avoir une assimilation, au sens propre du mot, des objets de connaissance.

Nous comprenons donc comment l'option en face de l'Unique Nécessaire, parce qu'elle décide du sens de la volonté et de l'être, décide aussi de la connaissance (4).

Impossible, en effet, d'agréer en nous les choses dans toute leur réalité sans agréer d'abord ce qui est leur principe. « Sans l'Être, point d'autres êtres en nous; avec lui, tous seront présents » (5).

(1) *Action*, p. 436.

(2) *Action*, p. 436. — Notons que ce qu'il est possible d'agréer ou de refuser en nous, est déjà affirmé, dès le début, même s'il n'est pas agréé. Et c'est pourquoi la connaissance est réelle et objective dès la première aperception.

(3) Le mot phénomène signifie l'objet de connaissance comme tel.

(4) Il n'est nullement question d'établir ici une priorité absolue de la volonté sur l'intelligence, mais bien plutôt de montrer qu'il y a une causalité réciproque de l'intelligence et de la volonté dans la connaissance et dans l'acte de vouloir. Nous ne voulons rien que nous n'ayons connu. Mais, adhérant par la volonté à un objet de connaissance, nous préparons une connaissance plus approfondie de cet objet.

(5) *Ibid.*

Or, l'option, on s'en souvient, est précisément l'acte par lequel Dieu, s'offrant à l'homme pour entrer dans sa vie comme le complément infini de son action, est ou bien accepté ou bien rejeté par l'homme. Selon que l'homme choisit l'un ou l'autre des termes de l'alternative offerts à son option, c'est l'objet adéquat du dynamisme de l'intelligence, c'est le principe de tout objet connu qui devient présent à l'homme, ou qui demeure hors de lui.

Tous les objets de connaissance, dont l'homme par un dynamisme nécessaire a affirmé la réalité et posé devant la conscience la représentation objective, par le même acte par lequel leur principe est accueilli dans la conscience, s'intériorisent en celle-ci. Mais qu'est-ce que s'intérioriser dans la conscience? Qu'est-ce qu'être présent dans la pensée? Et il paraît étrange que ce soit l'attitude de la volonté, cette faculté de propulsion, dont la fonction est, selon l'adage scolastique, de ramener le sujet du vouloir aux proportions de l'objet voulu (1), qui soit le principe de l'intériorisation de l'objet dans le sujet. Vouloir, c'est devenir un autre. Connaître, c'est faire en sorte qu'un autre devienne soi (2). Comment se peut-il que, pour intérioriser parfaitement en soi ce qui est autre que soi, il faille recourir à l'action de cette faculté dont le propre est de placer le sujet dans l'objet?

Mais précisément, s'il est un acte tel que, par lui, nous soyions placés en Dieu par la vertu du don de Dieu « Volens est in volito ad modum voliti », parce qu'il nous établirait en celui qui est toute lumière, toute vérité, toute connaissance, cet acte nous livrerait le secret de toutes choses (3). De même que regarder le soleil à l'aube c'est connaître le secret des miroitements sans nombre de la prairie, de même être un même esprit avec Dieu, c'est posséder l'intelligence de toutes choses.

Or, qu'il existe de tels actes, c'est ce que la philosophie de l'action se propose d'établir. Et ces actes sont l'ensemble des

(1) « Volens est in volito ad modum voliti. »

(2) « Quidquid intelligitur est in intellectu, secundum modum intelligentis. »

(3) Rappelons ici que l'acte de foi, dans la théologie catholique est dit « elicitus ab intellectu, imperatus a voluntate ».

démarches qui, après l'option et par le secours tout gratuit qu'offre à l'homme l'Unique Nécessaire, ont pour terme de rapporter l'homme et toutes choses avec lui, « à la destinée commune où se réalise la hiérarchie des biens » (1).

Rapporté à la Cause Première, la voulant comme Bien Suprême, l'homme est éclairé de la lumière divine, et son intelligence participe de la Suprême Vérité qu'elle est.

Mais ici prenons garde de ne pas sembler affirmer plus que nous disons. Si, après l'option positive (2), la connaissance est changée, il ne s'en suit pas que, de discursive, la connaissance soit devenue intuitive.

Dieu possédé « facie ad faciem » nous donnerait en lui la vision de toutes choses. Le voir, c'est contempler tout le réel (3). Mais l'option ne nous procure pas la vision de Dieu.

L'acte surnaturel de foi (4) par lequel nous adhérons à Dieu

(1) *Procès de l'Intelligence*, p. 269.

(2) L'option positive est celle qui consiste à agréer en soi l'Unique Nécessaire tel qu'il veut être en nous par le don gratuit de lui-même.

(3) Nous aimons à citer ici déjà ce texte du « *De Veritate* » Livre III, ch. 59.

« Quia vero visio divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, ut patet ex dictis (c. 25 et 50), omnis autem res cum pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus eius naturalis, oportet quod appetitus naturalis substantiae intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus, ut cognoscat omnium rerum genera et species, et virtutes, et totum ordinem universi quod demonstrat humanum studium erga singula praedicatorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscit omnia supradicta. »

« Item, quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est, quilibet tamen ita perfecte eum videt, quod impletur tota capacitas naturalis. Quin immo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est (C. 52) Oportet igitur, quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa substantia cognoscat omnia ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cuiuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Haec igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscet. »

(4) L'option, est-elle dans la philosophie Blondélienne identiquement l'acte de foi ? Cette question, que nous n'osons pas trancher faute d'être parfaitement instruits de la pensée de Blondel, ne concerne pas directement notre travail. Si Blondel n'identifie pas l'option avec l'acte de foi, il entend par option l'attitude de l'homme qui, déjà travaillé par la grâce, est disposé à croire. Au point de vue épistémologique, qui nous occupe pour le moment, cela revient au même.

et qui nous fait — quand la charité l'informe — participants de la vie Divine, n'est pas une intuition. Son mécanisme ne transcende pas le mode discursif de notre connaissance naturelle, bien que les termes en présence, le sujet qui connaît et l'objet connu, soient de l'ordre surnaturel et que l'acte posé ne subsiste que moyennant la grâce de Dieu.

Dès lors, quel est le résultat épistémologique de cette option? En quoi diffère la connaissance des choses même naturelles, après l'option, de ce qu'elle était auparavant?

Voici quelle nous paraît être, sur ce point, la pensée de Blondel. Avant l'option, nous devons affirmer, en vertu du simple déterminisme de l'action intelligente et libre, que toutes choses ne subsistent que par leur relation à Dieu (1). Notre acte d'intellection aboutit donc à rapporter tout le réel à Dieu. Même si nous n'agréons pas volontairement Dieu en notre vie, nous sommes contraints d'affirmer que tout n'a de sens que rapporté à Lui. Mais après l'option, lorsque celle-ci est positive dans l'acte même par lequel nous acceptons la vie de Dieu en nous, ou par lequel nous nous disposons à la recevoir, une relation nouvelle de tout le créé est affirmée par nous.

La filiation adoptive, en vue de quoi toutes les grâces actuelles sont données, en même temps qu'elle change profondément les conditions de notre être, modifie la signification de tout l'univers. Puisque rien ne subsiste dans l'univers que comme moyen pour l'homme de s'acheminer vers Dieu, tout apparaît, après l'option, moyen de vivre et d'agir en fils de Dieu.

Cette fonction véritable de tout l'univers — qui est une découverte pour le croyant — constitue un changement dans la connaissance. Il suffit, pour en être convaincu, de comparer l'attitude du croyant en face du monde avec celle de qui n'a pas la foi.

Car, si l'acte de foi est, quant à son mode, un acte discursif, a fortiori les préliminaires de la foi ne transcendent-ils pas ce mode de connaissance. Les résultats épistémologiques de l'option, que celle-ci soit identique ou non à l'acte de foi, sont donc à chercher dans l'ordre des connaissances rationnelles au sens technique du mot. Et c'est ce qu'il nous importe ici de savoir.

(1) Il s'agit d'une nécessité hypothétique, celle d'une intelligence humaine résolue à aller jusqu'au bout de ses exigences.

Le croyant voit dans le monde une terre d'élection. La représentation qu'il a de lui n'a certes pas changé après l'acte de foi, mais la signification du monde est pour lui toute différente (1). L'art, les découvertes scientifiques, l'activité économique et industrielle, tout cela n'est plus fonction d'une destinée terrestre, mais d'une vie surnaturelle.

Cette affirmation du rôle nouveau de toutes choses, que seule la révélation acceptée intégralement peut faire surgir de la conscience, constitue la valeur épistémologique de l'option. C'est ainsi que nous pensons devoir interpréter ce texte du « *Procès de l'Intelligence* » : « L'Etre est unité et intériorité, par conséquent, pour le connaître pleinement et le posséder vraiment, il faut entrer dans son secret, se mettre en son centre, le restituer à son ordre, en sa fonction normale, en sa moralité intrinsèque et constitutive, s'accorder à sa cause finale et à son devoir, le rapporter, et se rapporter avec lui, à la destinée commune où se réalise la hiérarchie des biens. Ens et unum et bonum convertuntur; voudrait-on donc connaître et posséder l'être sans adhérer au bien qu'il est, sans devenir bon et sans être dans l'ordre « circa finem » ? Mais si l'on est d'intention et de fait participant à cette unité, à cette bonté, alors ne faut-il pas conclure à la présence réelle de l'être dans la connaissance, même encore implicite ? « Qui adhaeret bono unus spiritus est eum eo » (2).

Le complément d'intelligibilité qu'apporte l'option positive ressort encore mieux de l'étude des résultats épistémologiques de l'option quand elle est négative.

Que se passe-t-il en effet alors ? Ayant affirmé que toute réalité ne subsiste comme réalité que par une relation à l'Absolu, Nécessaire et Unique, ayant compris que tout ce qui est un terme humain de la connaissance n'a de raison d'être que pour amener l'homme à agréer en soi cet Unique Nécessaire en qui tout intelligible a sa pleine intelligibilité, l'homme néanmoins refuse de recevoir en soi cet Absolu par qui tout subsiste et qui s'offre

(1) Sans doute l'objet matériel le « id quod » n'a pas changé. Mais la « ratio formalis sub qua » est nouvelle.

(2) *Procès de l'intelligence.* p. 269.

à l'homme. C'est-à-dire que ce dont il ne peut avoir la pleine intelligibilité, il refuse d'en préparer même la connaissance exhaustive.

Par l'option positive, il pourrait, ordonnant toutes choses avec soi-même dans l'Absolu, préparer la connaissance parfaite où Dieu et le monde soient possédés à la mesure d'une intelligence déifiée par la vision infuse. Refusant d'accueillir le don de la vision inchoative — « Gratia nihil aliud est nisi inchoatio vitae aeternae » — il perd jusqu'à la possibilité de posséder en soi la pleine signification du réel et donc la réalité même du réel.

L'homme qui, dans une chambre obscure, cherche à tâtons le commutateur électrique, ne voit pas davantage, sans doute, que celui qui, sachant où se trouve le commutateur, refuse de l'actionner. Ils sont pourtant l'un et l'autre par rapport à la lumière dans des conditions toutes différentes. Tandis, en effet, que l'un garde la possibilité d'en bénéficier enfin, l'autre se prive volontairement du moyen même de la percevoir.

Ainsi de la connaissance. Tant que l'intelligence n'a pas rompu son élan, par le refus du moyen de posséder la réalité dans sa plénitude, elle demeure susceptible absolument des enrichissements auxquels elle aspire. Après avoir renoncé à l'Absolu, tant que perdure son refus, l'inchoation même de la connaissance parfaite est pour elle chose impossible.

Ceci, qui n'est pas énoncé en termes scolastiques, ne nous semble pas en désaccord avec la tradition de l'École.

L'acte de l'intelligence humaine par quoi celle-ci acquiert une connaissance objective, est, nous le savons, le jugement; « Veritas est in intellectu componente et dividente ». Et, dans le jugement, c'est l'affirmation qui objective le contenu de conscience (1). Car c'est par l'affirmation que l'identité entre l'appréhension et le réel est établie par le refert du contenu de conscience à la réalité : « subiectum stat pro re; praedicatum habet se ad modum formae ».

(1) L'affirmation ou la négation. Car toute négation est réductible à une affirmation. Elle affirme, en effet, l'exclusion des termes du jugement.

Une relation est donc affirmée implicitement entre le sujet qui connaît, en qui a surgi l'appréhension, et l'objet réel. L'intelligence ne peut donc être efficacement envisagée que comme une faculté active. Et c'est en rapportant le contenu de conscience à l'ordre réel que s'établit l'objectivité de la connaissance (1).

Mais remarquons que, pour saint Thomas et pour les scolastiques, le rôle de la volonté est, dans la connaissance du réel, prépondérant. Nous savons, en effet, que, s'il est des évidences qui entraînent immédiatement et nécessairement l'adhésion de l'esprit, il en est d'autres dans lesquelles la volonté intervient pour commander l'assentiment de l'intelligence. Et c'est le cas des vérités d'ordre moral où l'acte de l'intelligence est dit : « imperatus a voluntate ».

L'épistémologie thomiste, comme l'épistémologie blondélienne, fait donc une part très large à la volonté dans le développement de la connaissance. Il y a certains objets selon l'épistémologie thomiste, dont il est impossible de connaître la vérité, en méconnaissant le bien qu'ils sont (2).

Mais s'il en est ainsi, il y a donc en nous des connaissances qui sont en dépendance étroite de nos dispositions morales. Et nous pouvons même affirmer, sans commettre d'interpolation de textes et sans nous livrer à une exégèse truquée des passages de la *Somme*

(1) Ce que nous disons n'est pas une tautologie. En effet, la connaissance, même dans l'idéalisme le plus subjectiviste, est toujours objective, dès qu'elle subsiste par l'opposition à l'intérieur du sujet connaissant entre un contenu de conscience et une activité consciente. Nous insistons ici à dessein sur cette donnée toute traditionnelle en épistémologie, que la connaissance est objective parce qu'elle est fonction du réel, au lieu que, pour plusieurs, elle n'est réelle que par concomitance et subsidiairement à son objectivité.

(2) Dans la IIa IIae, qu. I, art. IV, in corpore, Saint Thomas s'exprime clairement à ce sujet : « Respondeo dicendum quod fides importat assensum intellectus ad aliquod creditum; assentit autem intellectus alicui dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto quod est per seipsum cognitum (sicut patet in principiis primis quorum est intellectus) vel per aliud cognitum (sicut patet de conclusionibus quarum est scientia). Alio modo, intellectus assentit alicui, non quia sufficienter.... moveatur ab obiecto proprio, sed per quamdam electionem, voluntarie declinans in unam partem, magis quam in aliam. Et siquidem haec sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio. Si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides ».

relatifs à la connaissance de foi, que la place est faite dans l'épistémologie thomiste à une option. Le texte que nous avons cité in extenso en note est, plus que tout autre, significatif. « Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter « moveatur ab obiecto proprio sed per quamdam electionem, « voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam ». (*II*ª *II*ªᵉ, qu. I, art. IV, in corp.)

Cette vérité se retrouve plus loin (à la question IV, art. I in corpore) où, traitant de la vertu de foi, saint Thomas explique, en un langage lumineux, que cette vertu suppose une disposition de tout l'homme à l'égard de Dieu considéré et comme Vérité Souveraine et comme Souverain Bien (1).

Et puisqu'il y a une option dans la philosophie thomiste, il

(1) « Ad cuius evidentiam considerandum est quod cum habitus cognoscantur per actus et actus per obiecta, fides cum sit habitus quidam, debet diffiniri per proprium actum in comparatione ad proprium objectum. Actus autem fidei est credere sicut supra dictum est; quia actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem ad obiectum voluntatis quod est bonum et finis, et ad obiectum intellectus quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica sicut supra dictum, habet idem pro obiecto et finis, necesse est quod obiectum fidei et finis proportionnaliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra quod Veritas Prima est obiectum fidei secundum quod ipsa est non visa et ea quibus propter ipsam inhaeretur : et, secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis, secundum rationem rei non visae quod pertinet ad rationem rei speratae secundum illud Apostoli ad Romanos... « Quod non vidimus speramus », veritatem enim videre est ipsam habere. Non autem sperat aliquis id quod iam habet sed opus est de hoc quod non habetur, ut supra dictum est. Sic ergo habitudo actus fidei ad finem qui est obiectum voluntatis significatur in hoc quod dicitur : « Ideo est substantia rerum sperandarum » Substantia... enim solet dici prima inchoatio cuiuscumque et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio... Habitudo autem actus fidei ad obiectum intellectus secundum quod est obiectum fidei, designatur in hoc quod dicitur « argumentum non apparentium » et sumitur argumentum pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem, vocatur hic argumentum. Unde alia littera habet convictio; quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus evidenter convincitur ad assentiendum his quae non videt. Si quis ergo in formam diffinitionis huiusmodi verba reducere velit, potest dicere quod fides est habitus mentis quo inchoatur vita aeterna in nobis faciens intellectum assentire non apparentibus : per hoc

est intéressant de chercher sa signification au point de vue épistémologique.

Pour qui étudie assidûment la *Somme*, il n'est pas douteux que la solution du problème de la connaissance soit pour saint Thomas identiquement la solution du problème de la vie. La Souveraine Béatitude consiste adéquatement dans la vision de l'Essence Divine. Le ton ne pourrait être plus affirmatif à ce propos qu'il ne l'est dans l'article VIII de la question II de la I^a II^{ae} in corpore « Cum Deus sit omnium prima Causa, ad « cuius essentiam cognoscendam remanet naturaliter homini « effectum cognoscenti desiderium, non nisi in illius essentiae « visione ponenda est hominis beatitudo ». Et il est donc manifeste que toute l'activité de l'homme est orientée vers cette vision.

Si Dieu appelle l'homme à la vision de gloire, si telle est la destinée de l'homme, Dieu doit disposer l'homme à cette Béatitude qui est sa fin dernière. Il faut donc que dans la vie du temps soient posées les conditions de la vision de l'Essence Divine. Il doit donc y avoir des actes que l'homme est appelé à poser en vertu de sa vocation à la Béatitude surnaturelle qui est le ressort de l'action humaine (1). Qu'est-ce à dire, sinon que l'homme est nécessairement appelé à opter en face de sa fin dernière, à poser un acte par lequel il agrée celle-ci ou la repousse. L'option est donc dans le refus ou l'acceptation de la grâce qui est donnée en vue de la gloire (2).

» enim quod dicitur « non apparentium » distinguitur fides a scientia et intel- » lectu per quae aliquid fit apparens. Per hoc autem quod dicitur « substantia » sperandarum rerum » distinguitur virtus fidei a fide communiter sumpta » » « quia non ordinatur ad beatitudinem speratam. » (II II^{ae}, qu. IV, art. I. in corp.).

(1) C'est une vérité certaine que tout homme a une grâce « saltem remote sufficientem » pour se convertir et opérer son salut. Or, toute grâce actuelle est donnée en vue de la grâce sanctifiante, laquelle dispose l'homme immédiatement et positivement à la vision de gloire. Nous dirons donc qu'à tout homme est offert le moyen de s'acheminer vers la vision de gloire.

(2) Le mot grâce est pris ici dans son acception la plus large. Etant donné que, comme nous venons de le dire, la grâce actuelle est donnée uniquement en vue de la grâce sanctifiante et que celle-ci est « l'inchoatio vitae aeternae »,

Voyons maintenant de quelle manière cette option influe sur la connaissance humaine; quelle est sa valeur épistémologique.

Connaître toutes choses comme Dieu les voit, c'est évidemment les connaître en perfection. Un jugement certain au sujet d'un objet quelconque est donné surtout par la connaissance de sa cause, nous dit saint Thomas (1).

Or, dans l'ordre de la connaissance purement naturelle, s'il est vrai que nous pouvons connaître l'existence de Dieu de façon certaine, nous ne connaissons jamais Dieu que par l'univers créé. Loin donc de connaître l'effet par la cause, nous connaissons la cause par l'effet. Et la marche progressive de la connaissance naturelle n'aboutit qu'à mieux connaître les effets et à mieux déterminer par le moyen des effets leur cause.

Mais la connaissance parfaite est celle qui saisit l'effet dans sa cause, qui, adoptant le point de vue de Dieu, voit toutes choses comme Dieu les voit. Or, précisément, la foi, avec les dons surnaturels qu'elle engendre dans l'âme, nous fait porter sur les choses le regard de Dieu.

Non pas qu'elle soit une connaissance intuitive. Croire c'est porter un jugement « cum assensu cogitare » (2).

Mais ce jugement est tel que le motif de notre adhésion (l'objet formel de l'acte posé) est l'autorité de la Vérité Première infaillible, de Dieu révélant. Et parce que la révélation (l'objet matériel de l'acte de foi) contient le message de la filiation adoptive de l'homme, à qui tout l'univers est ordonné, la foi, dans la mesure où elle s'épanouit dans une âme, opère en celle-ci

refuser une grâce même « remote sufficientem » c'est refuser le commencement du commencement de la gloire, et c'est donc se prononcer en face de sa fin dernière, contre celle-ci.

(1) « Respondeo dicendum quod certum iudicium de re aliqua maxime datur ex sua causa; et ideo secundum ordinem causarum, oportet esse ordinem iudiciorum. » (II^{a} II^{ae}. qu. IX, art. II).

(2) Dans la IIa IIae. qu. I. art. II, conclusio, Saint Thomas s'explique : « Cum intellectus humanus ea quae ex se simplicia. sunt, secundum quamdam complexionem cognoscat, obiectum fidei, quamquam secundum se incomplexum quoddam sit, ex parte tamen credentis est aliquod complexum enuntiabile »,

un changement de perspective. Ceci demande quelques éclaircissements.

Tous les dons infus avec la foi ont pour but, nous dit saint Thomas, de conformer notre connaissance et notre action, à la connaissance que Dieu a des choses; le don de l'intelligence grâce auquel en toutes nos activités nous nous réglons sur la connaissance éternelle de Dieu (1), le don de sagesse par quoi nous jugeons des choses divines et humaines du point de vue de leur cause première, pour ne parler que des dons qui se rapportent plus directement à la connaissance. Or, la véritable destinée des choses qui est leur raison d'être et cela même qui a présidé à la formation de leur nature — « Finis est ratio omnium quae sunt ad finem » — est de servir à la destinée surnaturelle de l'homme. C'est dans cette perspective que toutes sont donc connues vraiment, dans cette perspective nouvelle que la foi ouvre à la connaissance et qui est exactement la manière dont Dieu les voit.

Examinant les dogmes qui sont proposés à notre croyance, nous constatons, en effet, qu'ils énoncent tous, explicitement ou implicitement, un rapport nouveau unissant l'homme à Dieu et, dans la destinée de l'homme, puisque celle-ci enveloppe la destinée de toutes choses, un rapport nouveau de tout le créé avec Dieu (2).

Croire les dogmes de notre foi, c'est donc affirmer un rapport nouveau (3) entre le monde et Dieu. Et l'on comprend que cet acte opère un changement radical dans la connaissance.

Est-ce à dire que la connaissance n'est objective que dans l'acte

(1) « Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabilia se extendit, non quidem ut circa ea principaliter versetur sed in quantum in agendis regulamur rationibus aeternis, quibus conspiciendis et consulendis secundum Augustinum XII de Trinitate, cap. 7 inhaeret superior ratio quae dono intellectus perficitur ». (IIa IIae, qu. VIII, a. III in corpore).

(2) Que l'on songe en effet, que le dogme des missions temporelles du Verbe et du Saint Esprit annonce que par une disposition toute gratuite de Dieu, l'homme est associé à la vie intime de la Sainte Trinité.

(3) Nouveau, par rapport à la connaissance purement naturelle et donc pour quelqu'un qui d'incroyant est devenu, par la grâce, participant de la lumière divine. Encore une fois ici le changement de perspective consiste en ce que la « ratio formalis sub qua cognoscitur » étant nouvelle, atteint dans le « id quod cognoscitur » la fonction surnaturelle qu'il comporte.

de foi? et qu'elle n'atteint la réalité que dans la connaissance surnaturelle? Loin de nous d'affirmer une erreur aussi grossière. Les objets que nous percevons ne sont pas moins clairement perçus avant qu'après l'acte de foi, ni la représentation que nous avons des choses moins conforme aux réalités dont elles sont représentations. Mais parce que tout l'univers est un ensemble de moyens, aussi longtemps que l'on ne connaît pas la fin, on ne peut connaître le moyen comme moyen. Et la fin de tout le créé c'est la vision béatifique de l'homme. Dès lors, pour connaître de toutes choses leur signification, leur raison d'être, qui est adéquatement la mesure parfaite de leur être, il faut les regarder dans la perspective de leur destinée surnaturelle.

Et c'est entre la philosophie traditionnelle et le système Blondélien, un point de vue commun (1). Ouvrant la Somme théologique à la II^{a} II^{ae} Q. III a. 8 in corpore, nous lisons ces mots simples comme la lumière : « Puisque Dieu est la cause première de toutes choses, puisque l'homme, par la vue des œuvres divines, a naturellement le désir de connaître son essence, c'est uniquement dans la vision de cette essence qu'il faut placer la béatitude de l'homme ».

Il est d'autre part une déclaration qui revient comme un leitmotiv aux derniers chapitres de l'*Action*. Tout le but et le sens de l'action humaine sont d'aboutir à l'option en face de l'Unique Nécessaire. Car c'est de cette option que va dépendre le succès ou la faillite de la destinée de chacun, l'enrichissement ou l'apauvrissement de la connaissance.

(1) Nous disons un point de vue commun. Mais il est, nous semble-t-il, nuancé différemment chez l'un et chez l'autre. Chez saint Thomas, toutes les choses, reflets de la Vérité Première, nous amènent à Dieu en manifestant Dieu. Elles sont moyens en ce sens qu'elles permettent de reconnaître en elle l'exemplaire parfait qu'elles expriment imparfaitement. Chez Blondel les choses sont moyens parce qu'elles stimulent l'homme par la réponse déficiente qu'elles font entendre à ses appels, à chercher l'Unique Nécessaire et à l'agréer comme fin parfaite de toute démarche humaine. Mais la vérité que l'un et l'autre affirment, c'est qu'il est impossible de connaître parfaitement le reflet comme reflet, ou le moyen comme moyen, sans connaître la lumière dont le reflet n'est qu'une participation, sans atteindre à la fin qui donne toute sa raison d'être au moyen.

Pour saint Thomas, dans le traité de la Béatitude comme pour Blondel dans la philosophie de l'Action, il s'agit de trouver le tout de l'homme; ce qui rend compte de son activité et de ses recherches, ce qui apaise en le comblant son désir le plus secret, le plus tenace « desiderium naturale » — *ce que l'on veut même quand on le renie ou que l'on feint de l'ignorer*.

Et pour l'un et pour l'autre, ce tout de l'homme consiste à recevoir en soi la Vérité première, de manière à « connaître toutes choses dans leur cause et par leur cause », « de façon à restituer l'être à son ordre, en sa fonction normale, en sa moralité intrinsèque et constitutive ».

Et pour l'un et pour l'autre encore, cette possession parfaite, qui n'est réalisée que dans et par la vision, est préparée par la connaissance de foi qui demeurant d'ordre rationnel « per modum enuntiabilis » n'en est pas moins la préparation et le commencement de la Béatitude. « Inchoatio vitae aeternae » (1).

F. TAYMANS, S. I.

(1) L'*Itinéraire philosophique* p. 51 nous fournit une exégèse intéressante de ces mots : « inchoatio vitae aeternae ». Et c'est en développant tous les germes semés en elle, que nos actions comportent finalement la rigueur d'un jugement et d'une sanction équitable, jusqu'au dernier détail de ce compte absolu, dont l'échéance n'a rien d'imprévisible pour qui comprend l'obligation, l'inévitable connexion de fait que nous impose le surnaturel, « denuo nasci ».

Le « volontarisme » de la loi d'après Suarez

Depuis quelques années, certains théoriciens du droit reprochent à François Suarez son prétendu volontarisme. A les en croire, le droit « à fondement objectif », magistralement exposé par François de Vitoria, O. P., aurait subi un « recul », un « échec » lamentable à la suite du « volontarisme juridique » de Suarez. En substituant aux exigences du bien commun la volonté du législateur, Suarez aurait causé le « fléchissement doctrinal » dont souffre le monde moderne dans l'ordre juridique et dans l'ordre politique. Cette accusation fantaisiste (où l'on souhaiterait que les querelles entre écoles théologiques ne fussent pour rien) a été victorieusement réfutée en ce qui concerne non seulement la loi, mais l'origine du pouvoir et les relations internationales (1). Dans ces quelques pages, nous nous bornerons à examiner la vraie pensée de Suarez sur la genèse de la loi; exposée sans déformation, sa théorie sera très facile à justifier.

I

Au début de son traité *De Legibus* (2) Suarez se pose la question: La loi est-elle un acte d'intelligence ou de volonté? Pour lui, « quaestio fere tota erit de modo loquendi » (Lib. I, cap. V, nº 1). Après avoir considéré les diverses théories et pesé soigneusement le pour et le contre, à la fin du chapitre il conclut modestement : « melius intellegi, et facilius defendi, legem mentalem (ut sic dicam) in ipso legislatore esse actum *voluntatis iustae ac rectae*, quo superior vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum » (nº 24). Il avait beaucoup hésité et déclarait très admissible la théorie qui juge « legem... constare ex actu rationis et voluntatis » (nº 22).

(1) J. DE BLIC, *Le volontarisme juridique chez Suarez* dans *Revue de philosophie*, 1930, pp. 213-230.

(2) Les citations que nous ferons de Suarez sont empruntées à ce traité.

D'après Suarez, la volonté a donc un rôle essentiel dans la confection des lois : dans toute loi positive, il faut que le législateur veuille obliger à tel acte déterminé. Mais cette volonté ne s'exerce pas d'une façon purement arbitraire. Suarez n'admet aucunement le règne du « bon plaisir », les caprices de despotes, le « sit pro ratione voluntas ». La volonté ne se décide qu'après mûre réflexion, et son champ d'exercice est limité par plusieurs normes tirées de la nature même de l'homme et de la société. S'il arrive à Suarez d'employer le mot « arbitraire », ses explications le vident de tout sens fâcheux : « Nam in iure civili seu privato fit determinatio vel mere *arbitraria*, de qua dictum est, *quod principi placuit, habet legis vigorem, non quia sola voluntas pro ratione sufficiat*, sed quia determinatio illa *diversis modis facta esset rationabilis*, et saepe nulla est ratio ob quam potius hoc modo quam illo fiat, et ita dicitur fieri potius voluntate quam ratione » ou parfois « aliqua specialis ratio intercedit » (Lib. II, c. XX, n° 2), à laquelle se conformera la volonté du sage législateur.

La liberté du législateur, loin d'être illimitée, est rigoureusement conditionnée par les qualités essentielles de la loi humaine. Non seulement elle ne peut rien prescrire contre la loi de Dieu (Lib. I, c. IX, n° 4), mais elle doit être *raisonnable* et pour cela *juste* à tous égards : « ...lex debet esse *consentanea rationi*, quod nihil aliud est quam debere esse *iustam* in sensu explicato. Imo in hac conditione virtute includitur omnis et tota iustitia legis, quia non potest lex esse rationi conformis absolute, nisi undique iusta sit » (L. I, c. IX, 7). Il s'agit ici de justice au sens très large d'honnêteté, moralité, respect de la loi naturelle, mais nous verrons plus loin que Suarez insiste ailleurs sur la vertu de justice proprement dite.

Il ne suffit pas que la loi ne contienne rien d'immoral ou d'injuste. *Elle ne peut être portée qu'en vue du bien commun*, comme l'admettent tous les auteurs (L. I, c. VII, 1, 2). « Nam sicut leges communitati imponuntur, ita *propter bonum communitatis* praecipue ferri debent, alioquin inordinatae essent. Nam contra omnem rectitudinem est, bonum commune ad privatum ordinare, seu totum ad partem propter ipsam referre ... » (ibid., 4).

C'est en vue du bien commun que Dieu a voulu l'exercice de l'autorité (5). Même les privilèges doivent avoir une heureuse répercussion sur le bien commun (7) et c'est encore le bien commun qui légitime les impôts (13). Une loi oblige, lorsqu'elle est conforme au bien commun, même si l'intention subjective du législateur a été mauvaise (9).

La même idée de bien commun a été exprimée sous une forme différente et avec des précisions nouvelles quand Suarez rappelle que la loi doit être *nécessaire* ou du moins *utile* et explique ces qualificatifs d'après saint Thomas : « ut *necessitas* referatur *ad remotionem mali*, ut quando lex fertur propter vitandum aliquod malum reipublicae, *utilitas ad promotionem boni* : quod recte dictum est, ne altera ex illis particulis redundare videatur. *In utraque autem maius bonum commune attendi debet :* alias talis lex non esset necessaria, sed perniciosa. Et ita est etiam procuranda aliqua utilitas, ne inde maior impediatur, aut maiora mala communia consequantur » (15). Le but de la loi n'est donc pas purement négatif (empêcher les injustices, suivant la fonction attribuée d'après l'expression vulgaire à « l'État gendarme ») mais aussi positif : dans la mesure du possible, la loi s'efforcera de promouvoir la prospérité publique.

Le législateur doit observer les trois sortes de *justices* (commutative, légale, distributive), et ne rien commander qui soit moralement impossible (L. I, c. IX, 13-17). Dans les cas douteux, il faut obéir, car la présomption est en faveur du législateur (11), mais *une loi manifestement injuste n'oblige pas* : cependant, tant qu'elle ne commande rien de mal, on peut l'observer, car un particulier « potest cedere iuri suo » et on le devrait même parfois « propter vitandum scandalum » (20).

La bonne intention du législateur ne suffit pas. Suarez juge la loi d'après son contenu : « haec enim *utilitas* et commoditas *non datur a legislatore sed supponitur*, et ideo quantum ad suum esse, ut sic dicam, non pendet ex intentione legislatoris » (L. I, c. VII, 9).

Nos lecteurs le voient, à examiner les textes sans préjugés, Suarez n'apparaît aucunement comme un théoricien du caprice ou de l'arbitraire, d'un volontarisme sans règle ni frein. Pour lui,

la volonté n'est en droit de décider que suivant ce que la raison lui a montré comme honnête, juste, conforme au bien commun. Décomposant en divers actes la *confection d'une loi*, il montre les rôles respectifs de l'intelligence et de la volonté. Il distingue : une intention, le bien commun; une recherche de l'esprit pour voir si telle loi convient à la collectivité; un acte de la volonté pour arrêter le choix; enfin la promulgation qui rend la loi obligatoire (L. I, c. IV, 6, 7). Si la loi, pour lui, consiste formellement dans un acte de la volonté (L. I, c. V), cela signifie que, parmi les projets, tous raisonnables, tous honnêtes et tous conformes au bien commun, c'est la volonté qui en *choisit* un et le rend obligatoire. En effet, pas d'obligation en dehors de la volonté du législateur : tant que cette volonté n'existe pas, on pourra juger telle mesure bonne, louable, digne d'encouragement, mais la conscience ne sera pas liée : « (Vis) obligandi... proprie est in voluntate et non in intellectu : nam intellectus solum potest ostendere necessitatem, quae est in ipso obiecto; quod si in illo non sit, non potest ipse eam tribuere : voluntas autem confert necessitatem, quae in obiecto non erat, et facit, verbi gratia, in materia iustitiae, ut res tanti vel tanti valeat, et in materia aliarum virtutum, ut hic et nunc sit necessarium operari, quod alias per se non esset » (L. I, c. V, 15).

Ainsi, par un acte de sa volonté, le législateur rend obligatoires certains actes qui auparavant ne l'étaient pas. *Cette obligation n'est pas « immediate et per se » un effet de la loi naturelle :* « nullus enim dicet obligationem ieiunandi die ab Ecclesia praecepto esse ex lege naturae, quia lex naturalis non est proxima regula omnium humanarum actionum » (L. II, c. IX, 11). Il faut affirmer cependant « nullam esse obligationem in conscientia, quae non sit *aliquo modo effectus legis naturalis;* saltem *mediate et remote* » (12). Si l'on se demande comment une volonté humaine peut en lier une autre en vertu de la loi naturelle, cela se rattache au principe d'autorité, principe très simple et très général : « Sicut autem lex naturae praecipit reddere quod propria voluntate promissum est, ita etiam facere quod superioris voluntate iniunctum est » (9). De plus, en certaines matières, telles que la prescription acquisi-

tive, où la loi naturelle ne donne que des indications très vagues, elle doit être déterminée par la loi positive. Par celle-ci « mutatio fit in materia » et alors, quoique ce changement soit dû à une loi humaine, il arrive que l'obligation « postea sic vel aliter operandi immediate nascatur ex lege naturali » (12). En somme, telle loi positive ne découlait pas nécessairement de la loi naturelle; mais, dès que le législateur a voulu qu'on observât cette disposition (juste, honnête, utile au bien commun), elle devient obligatoire en conscience, toujours du moins en vertu de ce principe de la loi naturelle, qu'il faut obéir à l'autorité légitime, et de plus, en certains cas, parce que cette loi positive n'a fait que déterminer un principe un peu vague de la loi naturelle.

II

Ayant vu les pièces du procès, on peut porter la sentence. Telle qu'elle ressort de ces textes caractéristiques (que l'auteur ne contredit ou n'atténue nulle part), la théorie de Suarez sur la loi n'a rien d'alarmant.

Une théorie récente (d'adversaires de Suarez) prétend tirer l'autorité de la loi, tant pour les gouvernants que pour les gouvernés, « directement et uniquement » des « exigences » du bien commun; le seul rôle des gouvernants serait de voir et de montrer aux gouvernés ce qu'exige le bien commun. Déclarons sans ambages que c'est une construction en l'air. Il est impossible d'éliminer la volonté de l'acte législatif, même sous prétexte de droit « objectif » ou « rationnel ».

Très souvent, *rien n'est plus difficile à discerner que la véritable utilité commune*. On sait les longs tâtonnements des assemblées délibérantes, leurs interminables discussions, suivies souvent de médiocres résultats. Rappellera-t-on les vingt et quelques lois sur les loyers parues sucessivement en France après la guerre, et d'autres lois plusieurs fois retouchées avant même qu'on ait osé les appliquer, tant on les sentait défectueuses? Dans les vastes États modernes, qui se flattera, parmi le choc des intérêts antagonistes, au milieu des compétitions non seulement d'individus,

mais de groupes très puissants, de discerner à l'évidence le bien public? de voir toujours nettement et dans quelle mesure contenter à la fois le capital et le travail, le producteur et le consommateur, l'habitant des villes et celui des campagnes, les diverses régions d'un même pays? Ce ne sont là que des exemples. A tous ces problèmes et à beaucoup d'autres le législateur voit une foule de solutions possibles. Il choisit, s'il est à la hauteur de ses fonctions, celle qui, dans la complexité des circonstances, lui *paraît* la meilleure ou la moins mauvaise. Ce choix est un acte de volonté.

Il y a même un grand nombre de *détails dont la réglementation importe grandement au bien commun, sans qu'on voie en quoi telle réglementation pourrait être meilleure que telle autre.* Il faut un code de la route pour empêcher les voitures de se jeter trop souvent les unes sur les autres. Mais pourquoi le code de la route prescrit-il à chaque véhicule de tenir sa droite? En quoi la droite est-elle préférable à la gauche? En Angleterre, c'est à gauche qu'on doit rouler. « Vérité en deçà du Pas de Calais, erreur au delà! ». Et pourquoi, même sur le continent, nos trains continuent-ils à prendre la gauche, à l'inverse de tous les autres véhicules? Il fallait choisir, il fallait que le législateur fît un acte de volonté.

On pourrait trouver des exemples un peu plus relevés. Ce qu'il y a de meilleur, est-ce manifestement qu'on soit majeur à vingt et un ans, pas un jour plus tôt ni plus tard? que l'impôt soit perçu sur tel objet et à tel taux? qu'il faille passer par toutes les formalités de la paperasserie et de la bureaucratie modernes? etc., etc...

Objectera-t-on : « Vous confondez le principe formel de l'obligation et la détermination concrète des actes obligatoires. Personne n'a jamais soutenu qu'il vaille mieux en soi rouler à droite qu'à gauche, mais on dit que l'obligation de rouler à droite dans certains pays est fondée sur les exigences du bien commun ». En d'autres termes, une fois que l'autorité légitime a prescrit de prendre la droite, le bien commun exige qu'on observe cette prescription. — Parfaitement, mais cela s'accorde pleinement avec la pensée de Suarez. Le bien commun exige que tous obéissent aux gouvernants; sinon, ce serait l'anarchie. Nul n'en

est plus convaincu que l'auteur du traité *De Legibus*. Mais il reste vrai qu'il a eu pleinement raison de montrer que la volonté du législateur a choisi tel détail plutôt que tel autre. Il est faux qu'un législateur se contente de démontrer rigoureusement des théorèmes à la façon d'un professeur de géométrie, sans aucune intervention de la volonté.

L'expression « exigences du bien commun » doit être, pour échapper au sophisme, sinon rejetée, tout au moins soumise à des distinctions. Si les gouvernants voient clairement que, dans un cas donné, telle mesure est rigoureusement exigée, indispensable, ils ont le devoir de la prendre.

Pour donner un exemple, désormais classique, aux jours les plus tragiques de 1918, quand les gouvernements alliés comprirent parfaitement que seul le commandement unique pouvait gagner la guerre, ils eurent l'obligation d'instituer ce commandement unique : en s'y refusant, ils auraient encouru les plus graves responsabilités devant Dieu et devant l'histoire. On peut aussi imaginer des cas où les gouvernés eux-mêmes se rendraient compte que tel sacrifice de leur part, impôt extraordinaire ou vie à exposer, est nécessaire pour sauver leur patrie : alors, ils y seraient tenus en vertu même de la loi naturelle, même si, par impossible, les gouvernants ne prescrivaient rien de ce genre. Mais de tels cas sont tout à fait exceptionnels. Bien rarement les gouvernants, plus rarement encore les gouvernés, verront clairement que telle action est « exigée » par le bien commun. D'ailleurs, l' « exigence » ne se conçoit qu'en vue de biens tout à fait essentiels (par exemple, l'existence même ou l'intégrité de la patrie); lorsqu'il s'agit seulement de mieux-être à obtenir, de prospérité générale à augmenter, il ne saurait être question d' « exigence » proprement dite. On dira seulement que le bien commun « demande » (ou semble demander, puisque c'est très souvent douteux et obscur) telle mesure, que cette mesure « est conforme » au bien commun ou qu'elle lui « est favorable ». Dans de tels cas, les gouvernés ne sont pas tenus de prévenir la loi (même s'ils voyaient clairement — ce qui est rare — l'utilité de la mesure proposée); si cette loi est portée et promulguée, ils doivent

l'observer, non pas « directement et uniquement » en vertu de prétendues « exigences » du bien commun, mais parce qu'ils ont le devoir général d'obéir à leurs gouvernants dans la sphère de leur autorité.

Prétendre que la loi tire son autorité « directement et uniquement » des « exigences » du bien commun, c'est confondre la loi positive avec la loi naturelle. Dieu sait si cette distinction entre la loi naturelle et la loi positive est classique, traditionnelle, admise partout, fondée sur la nature même de l'homme et des choses. Or, si la volonté du législateur humain ne peut rien, si le rôle de ce dernier se borne à me montrer ce qu' « exige » le bien commun, en quoi ce rôle diffère-t-il de celui d'un professeur de morale montrant à ses élèves ce que leur commande la loi naturelle, mais ne leur imposant aucune obligation nouvelle? Si le positivisme juridique, très répandu au XIX^e^ siècle chez les hommes de loi, leur faisait souvent méconnaître la loi naturelle, cela n'autorise pas à tomber dans l'excès opposé en absorbant aujourd'hui la loi positive dans la loi naturelle. La loi positive ne s'identifie aucunement avec la loi naturelle, mais, comme le disait très bien Suarez, elle s'y rattache « médiatement », soit parce que certaines directions trop vagues de la loi naturelle demandent les précisions des lois positives, soit du moins en vertu de cette règle naturelle qu'il faut obéir aux autorités légitimes. Ce débat n'est pas purement théorique. Si une loi ne tire pas du tout sa force obligatoire de la volonté du législateur, mais uniquement des exigences du bien commun, ceux qui ne perçoivent pas ces exigences dans telle loi ne seront donc pas tenus de l'observer? Pense-t-on, par exemple, que tous les Français sont parfaitement convaincus que tous les impôts dont on les charge, jusqu'au dernier centime, sont vraiment « exigés » par le bien commun, que le pays ne peut absolument pas s'en passer? Qui oserait soutenir cela sans rire? Ainsi, tout à fait contrairement aux intentions de ses auteurs mais par des déductions logiques de leurs assertions fondamentales, la théorie antisuarézienne pousserait très souvent les gouvernés à l'inobservation des lois. Tout au contraire, comme on l'a vu plus haut, Suarez, reproduisant la doctrine traditionnelle

dans l'Église, ne permet l'inobservation de la loi que lorsqu'elle nous commande un péché ou nous traite avec une injustice manifeste (et dans ce dernier cas, la crainte du scandale peut conseiller ou même exiger la soumission). Faire tout homme juge du caractère obligatoire des lois civiles, c'est honorer grandement la raison humaine. Jusqu'ici toutefois aucune société — et fort heureusement — n'a fait pareille confiance à la sagesse de ses sujets.

Tout au moins dans ses grandes lignes, la conception juridique de Suarez est vraie non seulement de la loi civile, mais de toute loi positive, donc aussi de la loi ecclésiastique. Ni l'Église par ses représentants officiels, ni, à notre connaissance, aucun canoniste n'a jamais prétendu que chacune des lois ecclésiastiques soit absolument «exigée» par le bien commun. Le bien commun « exigeait-il » que le quatrième degré de parenté collatérale fût empêchement dirimant le 18 mai 1918, et ne le fût plus le lendemain? Et si le législateur ecclésiastique ne faisait que transcrire les « exigences » du bien commun, comment l'Église pourrait-elle s'exposer à sacrifier de telles exigences en déclarant que ses lois n'obligent pas dans un doute de droit (can. 15)? Et, en sens inverse, si chacun est juge des exigences du bien commun, comment a-t-elle pu porter le canon 21 : « Leges latae ad praecavendum periculum generale, urgent, etiamsi in casu peculiari periculum non adsit »?

Il n'y a pas d'opposition, en cette matière, entre Suarez et saint Thomas. Tandis que Suarez, non sans quelque hésitation, voyait avant tout dans la loi un acte de la volonté, saint Thomas l'appelle « ordinatio rationis » ($1^a\ 2^{ae}$, q. 90, art. 4) dans la fameuse définition qui est dans toutes les mémoires. Cette différence d'accent n'empêche pas l'accord substantiel sur le fond. Si le Docteur Angélique insiste sur le caractère rationnel de la loi et sur l'illégitimité d'une loi qui serait déraisonnable, à la volonté aussi il fait sa part. La loi, par rapport aux actions des gouvernés, joue le même rôle que l'*imperium* dans nos propres actions. Or l'*imperium*, quoiqu'il soit formellement acte de raison, n'existe pas sans le concours de la volonté : « Imperare est actus rationis,

praesupposito tamen actu voluntatis in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus » (1ª 2ae, qu. 17, art. 1). Ainsi en va-t-il pour la loi. Elle présuppose chez le législateur la complaisance dans le bien commun, l'intention d'obtenir ce bien, le consentement pour approuver et désirer une loi qui le réalise, enfin le choix de telle réglementation déterminée. Même au moment où l'intelligence examine les mesures à prendre, étudie le projet, elle est encore sous l'influence de l'acte de volonté précédent (par lequel on a voulu légiférer sur une matière donnée) : « Est aliquis actus voluntatis secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis » (1ª 2ae, q. 17, a. 1). Pour saint Thomas, il n'y a de vraie loi que si la volonté du législateur s'appuie sur un motif rationnel, mais c'est déclarer équivalemment le rôle nécessaire de la volonté dans la confection des lois : « Ad tertium dicendum, quod ratio habet vim movendi a voluntate ut supra dictum est (q. 17, art. 1). Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed *voluntas* de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, *oportet quod sit aliqua ratione regulata :* et hoc modo intelligitur quod *voluntas Principis habet vigorem legis :* alioquin voluntas Principis magis esset iniquitas quam lex » (1ª 2ae, q. 90, art. 1).

Remarquons que saint Thomas laisse un jeu à la liberté du prince. Le prince est interprète des exigences de la situation, et toute loi, à moins d'être injuste ou de mettre en péril la communauté, doit être observée. Toutes les lois dérivent de la loi naturelle, mais les unes par conclusion déduite des principes, les autres par détermination : les premières « habent aliquid vigoris ex lege naturali », les autres « ex sola lege humana vigorem habent » (1ª 2ae, q. 95, art. 2). Saint Thomas admet donc que la matière de toute loi ne s'impose pas d'elle-même.

Il est temps de conclure. Le « volontarisme » de Suarez, si volontarisme il y a, s'accorde substantiellement avec la doctrine de saint Thomas, avec toute la distinction traditionnelle entre loi naturelle et loi positive, avec la nature même de l'homme et des choses. Qu'on établisse une doctrine si « objective » qu'on

voudra, où la détermination du précepte soit essentiellement un acte de la raison, il faudra toujours intégrer dans la notion de loi positive les cas très nombreux où la puissance publique, acculée à choisir, a pris un parti plutôt que tel autre. La théorie de Suarez harmonise tous les éléments qui doivent y trouver place. Elle fait du législateur l'interprète et l'organe du bien commun, tout en laissant un certain jeu à son initiative et à sa liberté. Le bien commun veut qu'un ordre soit observé dans la société, mais les déterminations de cet ordre, même quand elles sont rationnelles, sont en partie arbitraires.

Si, en parlant du « volontarisme » de Suarez, on insinuait qu'il autorise tous les caprices des princes, nous croyons avoir assez montré combien cette accusation est dénuée de fondement. En ce sens, la légende du volontarisme de Suarez, malgré son origine assez récente, a déjà trop duré.

E. JOMBART, S. I.

Le problème des lois purement pénales

La présente note étudie diverses précisions pouvant contribuer à la solution du problème des lois purement pénales. Les exposés de l'état de la question ne manquent pas (1); nous pouvons donc aborder directement le nœud du problème.

La loi purement pénale est celle dont l'infraction (2) ne constitue pas nécessairement un péché, tout en rendant passible d'une peine. Le problème que pose l'existence ou l'hypothèse de telles lois paraît au premier abord radicalement insoluble; il s'agit, en effet, de maintenir à ces lois un caractère proprement obligatoire — à défaut duquel ces lois cessent d'être des lois — tout en niant la culpabilité morale de l'infraction. La loi est *ordo rationis* : comment concevoir une infraction de l'ordre rationnel qui ne soit pas un acte irrationnel, donc un acte moralement coupable, un péché? La loi purement pénale n'est-elle pas la quadrature du cercle?

Effectivement, la plupart des défenseurs de l'existence de lois purement pénales tâchent d'esquiver le problème plutôt que de le résoudre. Ces lois purement pénales comporteront encore, dans leur pensée, une obligation de conscience, rendant l'infraction coupable; mais cette obligation sera limitée au domaine de la sanction, de la peine à subir.

(1) Signalons l'excellent exposé de A. Van Hove, *De legibus ecclesiasticis*, Malines, 1930, pp. 152-159. La bibliographie placée en tête du chapitre suffit à montrer le regain d'actualité de cette question des lois pénales. Mentionnons aussi l'article de P. Harmignie, *Ordonnances humaines et obligation de conscience*, paru ultérieurement dans la *Revue Néo-Scolastique*, août 1930. Quant à la partie du présent travail relative aux lois civiles, nous sommes heureux de pouvoir nous appuyer sur la doctrine magistralement élaborée par M. le Professeur J. Dabin dans sa *Philosophie de l'ordre juridique positif*, Paris, 1929.

(2) Nous entendons évidemment par *infraction* la simple violation du dispositif légal. Nous ne songeons pas présentement à la *violence* exercée pour résister à la contrainte légale.

Hâtons-nous de reconnaître qu'il y a, dans cette remarque, un élément de vérité que nous mettrons en relief au cours du présent travail. Mais, pour le moment, il importe d'observer que cette solution cherchée en réduisant au minimum l'*extension* de l'obligation *sub peccato* est une capitulation devant le problème.

De plus, s'il est vrai que certaines lois coïncident *en fait*, et comme par hasard, avec ce concept d'une obligation en conscience limitée à la sanction, il est plus indéniable encore que d'autres lois sont purement pénales dans leur sanction aussi bien, voire plus purement encore, que dans leur objet. Dira-t-on que s'échapper de prison sans violenter personne soit péché? C'en est un, cependant, si le délinquant est tenu en conscience de subir sa peine. Ce serait même acte coupable que de se dérober aux poursuites de la justice.

Mais l'objection principale contre cette conception atténuée de la loi pénale provient du chef qu'une telle loi ne peut être constituée que *per accidens*. Son concept ne se justifie pas en lui-même et par lui seul.

En effet, dans la supposition d'une loi civile purement pénale, l'infraction à la loi constitue en elle-même une faute simplement juridique (nous reviendrons ultérieurement sur ce concept de l'ordre juridique), et non pas une faute théologique, un péché. Or, la justice exige en soi que la sanction (1) soit statuée sur le plan moral de l'infraction, c'est-à-dire sur le plan juridique, si l'infraction relève de l'ordre juridique, et inversement sur le plan théologique, si l'infraction comporte de sa nature une culpabilité morale.

Pour être juste, en effet, la sanction, considérée comme telle, doit être proportionnée à l'infraction. Cette proportion doit être respectée du point de vue quantitatif, en sorte que l'importance matérielle de la peine réponde à la gravité de l'infraction; mais

(1) Dans l'ordre juridique, le terme « sanction », que nous adoptons ici *ad hominem*, représente imparfaitement l'idée propre de *contrainte publique*, fondée sur le « droit de discipline sociale..., avec la note coercitive qui le caractérise »; cf. DABIN, *o. c.*, pp. 4 et 54 sq. C'est le respect de ce droit qui constitue, nous le verrons, l'objet propre de l'obligation de conscience *sous-jacente* (non intrinsèque) aux lois pénales.

il convient aussi de respecter cette proportion du point de vue *qualitatif* : la peine doit, comme telle, ressortir au genre de l'infraction, puisqu'elle est précisément destinée à la réparer. Le malaise doit répondre au méfait; une peine ne peut pas être déshonorante en tant qu'elle répond à une faute qui n'entame pas l'honnêteté. Une peine ne peut pas non plus être infligée dans l'ordre théologique, c'est-à-dire imposée en conscience, si l'infraction n'a été commise que dans l'ordre juridique, c'est-à-dire sans comporter de culpabilité. L'ordre juridique doit se suffire à lui-même.

Si, comme il arrive, une infraction d'ordre juridique est suivie d'une sanction d'ordre théologique, ce sera *per accidens*, ainsi que le reconnaissent implicitement les défenseurs des lois purement pénales, lorsqu'ils invoquent une « cause » distincte de la transgression pour expliquer que la sanction puisse s'imposer sous peine de péché (1). Mais cette observation équivaut à reconnaître que l'obligation morale de subir la peine répond à une loi distincte de la première, même si elle se trouve confondue avec celle-ci dans un seul énoncé. La sanction statuée en conscience est un dispositif additionnel, non requis par la transgression considérée en elle-même; elle est autre chose qu'une simple peine.

(1) Cf. Van Hove, *o. c.*, pp. 156-157. — « On pourrait s'étonner qu'une sanction soit capable de lier en conscience, quand le précepte qu'elle sanctionne n'aurait pas lui-même force obligatoire en conscience. Mais l'anomalie disparaît, si l'on songe que la sanction lie, non en tant qu'elle sanctionne le précepte, mais en tant que le respect des sanctions régulièrement infligées intéresse l'ordre social et, par conséquent, le bien commun ». Dabin, *o. c.*, pp. 663-664. Sur un point seulement de cette solution, l'auteur semble partiellement perdre de vue le caractère spécifiquement coercitif de l'ordre juridique, lumineusement établi et soutenu dans l'ensemble de l'ouvrage. Voulant, par égard pour l'opinion courante, étendre le lien ou obligation de conscience à tout l'ensemble des sanctions juridiques, il donne à celles-ci un caractère qui dépasse leur forme propre de contrainte publique. Le lien de conscience qui rend ces mesures *respectables* ne les rend pas encore *exécutoires* en conscience, ce qui semble momentanément supposé dans le passage cité. Ne sont exécutoires en conscience que les sanctions proprement dites, c'est-à-dire les décisions judiciaires déterminant d'autorité certains droits d'ordre moral relevant immédiatement de la justice légale ou commutative.

Il ne semble donc pas qu'il faille chercher la solution du problème des lois pénales dans une réduction de l'extension de l'obligation de conscience, mais dans une analyse du concept même de l'obligation, permettant une réduction de la *compréhension* intégrale de l'idée d'obligation, en sorte que cette dernière continue à se vérifier sans que l'infraction demeure moralement coupable.

La loi au sens strictement spécifique est effectivement la loi morale, c'est-à-dire celle qui oblige sous peine de péché. En effet, la loi est par définition une détermination positive de ce qui est rationnel, *ordinatio rationis*. En vertu de la loi strictement telle, l'ordre de la raison humaine, qui coïncide avec celui de l'obligation *sub peccato*, reçoit une détermination objective. Il est donc de l'essence d'une loi strictement telle que son infraction constitue un acte moralement déraisonnable, un péché.

Mais en marge de la loi strictement spécifique, il existe des dispositions légales « supra — » ou « infra — » rationnelles, que nous allons tâcher d'analyser.

Les deux cas principaux de lois pénales se présentent dans les congrégations religieuses et dans la société civile. Ces deux cas demandent à être traités séparément, car ils diffèrent totalement par la nature intime de leur obligation, et donc de leur légalité propre. Ils n'ont de commun que le caractère externe de la pure pénalité, qui consiste en ce que le transgresseur n'est pas coupable mais simplement passible d'une peine.

Examinons d'abord le cas des lois religieuses purement pénales (1). Car, dans les congrégations religieuses, il existe, à côté de lois morales ordinaires et spéciales, des lois religieuses n'obligeant sous peine de péché ni à l'observation du statut, ni à la peine à subir en cas d'infraction : cette peine, en effet, est elle-même enjointe par une règle ordinaire; or, il est déclaré

(1) Nous faisons abstraction du caractère proprement ou partiellement social de certaines lois disciplinaires des communautés religieuses. De telles lois se ramènent, proportions gardées, au type des lois d'ordre juridique, dont nous traiterons plus bas.

de manière générale qu'aucune des règles, sauf mention contraire, n'oblige sous peine de péché.

L'*ordo rationis* au sens strict est celui dont la violation ne peut pas ne pas être un acte contraire à la raison, et donc moralement coupable. C'est l'ordre *limite* du raisonnable, en deçà duquel ne sont plus réalisées les conditions de l'intégrité morale. Son infraction est une *blessure* morale.

Mais endéans les bornes de ce qui est raisonnable, à l'intérieur de l'ordre rationnel, il y a encore un immense domaine de conduite humaine plus ou moins excellente, qui fait l'objet de la libéralité personnelle, et non plus de la nécessité morale. Le propre de la personne comme telle n'est pas, en effet, de tendre à l'acquisition de son bien, de son achèvement (ce qu'elle fait en tant que *nature*) mais d'être libre raison de bien (1), parce que parfaite, achevée en elle-même, bonne en soi. L'attitude morale répondant à la personnalité, c'est-à-dire à la subsistance spirituelle et à l'excellence ontologique que celle-ci comporte, est une disposition proprement *diffusive*, et en quelque sorte créatrice, du bien.

Ce n'est plus pour atteindre sa fin que l'arbre porte des fruits, mais parce qu'il a atteint cette fin, parce qu'il est achevé. Autre chose est, pour l'arbre, d'être abîmé, brisé; autre chose de porter plus ou moins de fruits. Le fait de porter moins de fruits n'est pas encore, de soi, une défectuosité constitutionnelle de l'arbre. Ainsi en va-t-il pour l'ordre moral : notre libéralité dans le bien procuré librement et avec désintéressement peut être plus ou moins grande, sans que le moins soit une défectuosité proprement dite. Notre conduite parfaite comporte du plus et du moins, tout en restant dans les limites de l'irréprochable.

L'exercice proprement dit de la charité, qui est la perfection dont les religieux font profession, n'est pas en soi une *condition* d'intégrité morale; il dépasse cette intégrité, cette correction légale, pour constituer en soi un exercice spontané, libéral,

(1) Cfr *La science divine des actes libres*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, février 1929, pp. 144, sq.

de l'activité proprement divine, éminemment personnelle. Les œuvres de charité sont un fruit de notre être sanctifié, de notre vie éternelle commencée, non pas une simple condition de sanctification.

En prescrivant la charité d'une façon générale et indéterminée, la loi surnaturelle n'entend pas lui enlever son cachet propre, et c'est pourquoi c'est une « loi de liberté ». La dilection (amour spirituel et personnel), à l'inverse de l'appétit et de l'affection (amour naturel), n'a d'autre raison finale qu'elle-même, et son acte subjectif précède sa puissance. Une moindre dilection n'est donc pas une *privation* morale; par conséquent, elle ne peut pas résulter en châtiment, mais simplement en une moindre gloire. Ce que Dieu punit, c'est soit l'absence totale de dilection, l'arbre sans aucun fruit, soit l'action contraire à la dilection, parce que celle-ci brise ou diminue l'intégrité morale naturelle présupposée logiquement à la perfection morale transcendante de la charité divine.

Toutefois, si l'exercice de la charité surnaturelle est essentiellement spontané et généreux, comme une création désintéressée du bien par excellence, l'achèvement, la consommation de cette générosité consiste à s'en faire une loi personnelle, à se *lier* librement à cet exercice, de manière générale ou déterminée, par le *propos* formel de cet exercice. La générosité, en effet, est ici portée jusqu'au don de soi-même.

Ce propos, de sa nature, lie à son objet *sans condition*, sans raison ultérieure, donc absolument. En tant que bien absolu, ce propos constitue une obligation véritable, une *loi* de générosité. Notre honorabilité personnelle s'y trouve engagée; car c'est l'excellence personnelle que de mériter crédit en dépit de notre liberté; notre valeur personnelle consiste en ce qu'un propos de notre part peut engendrer la certitude morale du bien que nous nous sommes proposé de réaliser; c'est par cette fidélité surtout que nous devenons l'image de Dieu même. Dans la vie spirituelle plus encore que dans la vie naturelle, un homme d'honneur n'a qu'une parole, tout comme il n'a qu'une volonté, celle de l'excellent; rien ne prévaudra contre le bien auquel il s'est libre-

ment résolu, car ce bien est un exercice de charité divine, et cette résolution une loi d'immolation surnaturelle dans la charité.

Et pourtant, en raison même de l'excellence du bien qui est devenu objet d'obligation, la transgression de cette loi généreuse n'atteindra pas encore, de soi, la limite de ce qui est déraisonnable. On restera dans le champ de ce qui est honnête, de ce qui, abstraction faite du propos, serait irréprochable. Sans s'être rendu coupable, au sens propre du terme, on devient *passible* d'une sanction pénale, puisque l'ordre librement proposé a été enfreint, et qu'il doit être restauré si on ne veut pas le désavouer implicitement.

Pour que le propos entraîne la culpabilité proprement dite de son infraction, il faut que s'y ajoute un caractère accidentel, par exemple celui d'une *promesse*. La promesse est un propos *ad alium*. L'infraction d'une promesse entraîne donc la *déception* d'autrui, et d'autres malices ultérieures lorsque cet autrui est digne de respect ou de culte. L'infraction d'une promesse ou d'un vœu constituera donc une culpabilité proprement dite.

Le propos généreux de perfection religieuse s'étend plus loin que l'objet des vœux de religion; il est déterminé par tout l'ensemble des statuts de la congrégation religieuse; l'acte par lequel on s'engage librement à les observer s'appelle la *profession* religieuse, propos public et officiel de fidélité à la norme de perfection ecclésiastique déterminée par les statuts de la congrégation. Ce propos est implicitement ou explicitement formulé dans l'émission des vœux de religion, ces derniers constituant la condition essentielle du nouvel état de vie, sa *promesse* fondamentale.

Lorsqu'elles sont purement pénales, les lois religieuses sont donc tout autre chose que de simples indications, des conseils, des directives spirituelles. (1) Elles lient la conscience; mais elles la lient à un titre supérieur à celui de la crainte du péché, et cependant tout aussi absolu, voire davantage. Ce titre est celui de la profession religieuse librement émise, le seul titre d'obligation vraiment en rapport avec l'excellence de la perfection proposée.

(1) Ces dernières seront parfois codifiées dans un *directoire*, distinct des *constitutions*.

A la magnanimité, la noblesse seule oblige; or la noblesse ressort formellement de l'excellence libérale de la tâche dont on a assumé la profession Ces règles sont des directives données à des libéralités, à des générosités surnaturelles; mais elles sont intimées à des sujets qui sont supposés s'être astreints à cette perfection sous la la forme déterminée de l'institut. Ces règles ne sont donc pas de simples suggestions auxquelles on obtempère au gré du souffle momentané de la ferveur; ce sont des liens moraux *éminemment* obligatoires, analogues aux obligations d'honneur dans l'ordre naturel.

Et c'est précisément parce que ces statuts n'obligent pas sous peine de péché qu'ils comportent normalement une sanction pénale, déterminée ou non, mais d'autant plus rigoureuse que l'esprit religieux est plus vivant. Il est concevable, en effet, qu'une loi obligeant sous peine de péché soit purement morale; car sa transgression entraîne en quelque sorte automatiquement la sanction attachée à tout péché dans l'ordre théologique. Mais lorsque la transgression ne comporte pas de culpabilité proprement dite, le rétablissement de l'ordre supra rationnel, qui est ici en cause, ne peut s'obtenir que par une peine extrinsèquement statuée, puisque, en l'absence d'aucune coulpe, la peine ne suivra pas spontanément. C'est donc au sujet lui-même, qui a émis ce propos, ou à la société religieuse dans laquelle il a fait profession, qu'il appartient de déterminer la sanction; et celle-ci s'imposera au même titre que l'obligation professionnelle qui avait été assumée.

Si, comme c'était le cas dans les ordres religieux envisagés par saint Thomas, il arrive que ce châtiment soit imposé sous peine de péché, ce sera pour des raisons accidentelles, extrinsèques à l'infraction comme telle; par exemple, parce qu'en certains cas le délinquant sera supposé ne plus avoir l'esprit religieux assez éveillé pour être ramené à la régularité autrement que par la crainte de commettre un péché. L'autorité exercera donc une sorte de coaction morale.

* * *

Examinons à présent le cas des lois purement pénales dans la société civile. L'obligation de procurer le bien commun incombe en propre à l'autorité légale. Pour obtenir cette fin, le législateur n'est pas toujours dans la nécessité d'imposer à ses sujets les moyens de cette fin comme objet d'une obligation de conscience, puisque cette fin n'est pas directement la leur. Il peut faire réaliser par ses sujets la condition du bien commun sans nécessairement déterminer toujours la raison même de ceux-ci selon tel ou tel ordre de ce bien commun. Il peut vouloir lui-même ce bien commun, et être obligé de le procurer par des mesures efficaces; mais de là il ne suit pas immédiatement que ces mesures doivent être intimées directement à la conscience même, à la volonté spontanée des sujets.

Le législateur peut se contenter, en beaucoup de circonstances, d'imposer à ses sujets la nécessité *pratique*, la contrainte physique de se conduire, dans l'ensemble, de telle façon que la fin du bien commun, voulue par le législateur, soit certainement obtenue dans la mesure où elle doit l'être. Le législateur statuera donc un système de mesures appropriées à l'obtention efficace de ce qu'il estime importer au bien commun. Ce système sera, de la part du législateur, un ordre rationnel en vue du bien commun; et comme telles, ces mesures mériteront le nom de lois; mais pour rationnel qu'il soit dans son ensemble, ce système ne suppose pas nécessairement que l'observation de ses prescriptions positives soit toujours et partout, pour chaque sujet, une ordonnance de sa raison individuelle liant sa volonté à la poursuite du bien commun. L'autorité serait déraisonnable et coupable de ne pas adopter cet ensemble de mesures, mais il ne suit pas de là que le sujet, de son côté, soit également déraisonnable par le seul fait qu'il n'observe pas toutes les stipulations qui le concernent.

Ces mesures sont prises légalement; c'est pourquoi elles constituent un ordre *juridique;* un ordre donnant droit de sévir contre les transgresseurs, qu'ils soient ou non moralement coupables, de les considérer justement comme passibles de telle ou telle peine (1). Ce qui est défendu en conscience ce n'est pas préci-

(1) « Le droit juridique est compétent... à l'effet de rendre justes juridique-

sément toujours la transgression, l'acte contraire à l'observation de la loi, mais simplement l'opposition à l'exécution de ces mesures, la résistance à la contrainte qu'elles imposent. Cette contrainte n'est pas une violence; elle est juste; elle constitue un ordre juridique. Ce n'est donc pas dans leur espèce même, ni dans leur sanction, que les lois purement pénales comportent une obligation de conscience, mais réductivement, dans le fait qu'elles supposent la loi naturelle du respect de l'autorité civile dans l'exercice de sa charge, précepte moral fondamental de la justice légale.

Les lois purement pénales, dans l'ordre civil, comportent donc en fait une part indirecte d'obligation de conscience; mais cette obligation ne porte pas, comme on l'a prétendu, précisément sur la sanction à subir, mais sur le respect de l'exécution des mesures légales; il est défendu en conscience de s'y opposer, même lorsqu'elles nuisent à nos intérêts particuliers (1). Ce devoir naturel, général et négatif, est donc tout autre chose qu'un devoir de contribuer soi-même au bien commun selon les stipulations indiquées. L'autorité civile ne peut faire retomber sur la conscience de ses sujets une part de son obligation vis-à-vis du bien commun que lorsqu'il y a raison proportionnée d'agir de la sorte (2). A défaut d'indication positive à ce sujet c'est l'objet

ment, c'est-à-dire de décréter obligatoires sous menace de contrainte, des actes qui, par leur objet, ne relèvent ni de la justice, ni de la morale... » DABIN, *o. c.*, p. 6.

(1) Cf. DABIN, *o. c.*, p. 341.

(2) « Les lois conformes au bien commun obligent, non seulement au for externe, mais *moralement et en conscience*, de telle sorte que leur transgression constitue une faute morale, — ce que les théologiens appellent un « péché ». DABIN, *o. c.*, p. 640. Le principe nous paraît énoncé trop absolument; ce qui amènera l'auteur à déclarer que les lois purement pénales (dont il explique parfaitement la nature), sont des *exceptions* à ce principe général (cf. p. 653).

Le texte cité de saint Thomas, *Somme théologique*, I^a II^{ae}, qu. 96, a. 4, invitait à introduire une condition dans la formule générale. Ce texte insiste, en effet, sur les conditions de *justice* de la loi. Or, en l'occurrence, un précepte peut être justement obligatoire (intimé sans condition) du point de vue juridique tandis que son intimation en conscience dépasserait la portée de ce que la justice légale permet d'exiger en conscience *(lex lata... excedit potestatem ferentis)*. Ce serait dépasser le pouvoir du législateur que de déterminer

même des stipulations qui servira de critère pour l'appréciation du caractère moral ou purement pénal de la loi (1). On reconnaîtra qu'en bon nombre de circonstances, il devient inutile, inopportun, voire déraisonnable pour le législateur d'imposer en conscience l'observation du dispositif légal, au moins dans toute sa teneur (2).

Comment, en effet, pourrait-on légitimer une défense en conscience de tirer sans permis de chasse une fois en passant le moindre lièvre? Quel rapport cet acte peut-il avoir au bien commun de la société? Autre chose serait le braconnage professionnel!

Ce qui est effectivement nocif et prohibé en conscience, ce que l'État peut et doit empêcher en fait, c'est que la chasse prenne des proportions désordonnées, désastreuses, ou des formes dangereuses. L'État est donc pleinement justifié de prendre des mesures calculées à l'effet d'éviter sûrement ce dommage commun, en tenant compte de la mauvaise volonté ou de l'imprudence de certains sujets (3). En l'occurrence, il statuera un système de coaction comprenant des interdictions suffisamment absolues, des gardes suffisamment nombreux, des sanctions suffisamment impressionnantes, etc. Ce qui sera défendu en conscience, à l'occasion, et non pas précisément en vertu de cette loi, ce sera, par exemple, de se considérer comme en état de légitime défense vis-à-vis des gardes-chasses ou des gardiens de la prison.

Si le délinquant réussit à s'évader de sa prison sans injure de

comme nécessaire en conscience l'ordre d'un bien commun *non nécessaire*, ou encore l'ordre *hic et nunc saltem* non nécessaire d'un bien commun nécessaire. La plupart des cas de légalité purement pénale présentés par l'auteur appartiennent à cette seconde catégorie. Ces cas de lois purement pénales et d'autres analogues ne seraient plus des *exceptions* au principe général, si celui-ci n'attachait aux lois civiles l'obligation en conscience que dans la mesure où, concrètement, elles déterminent un ordre nécessaire du bien commun nécessaire. Cette précision éviterait peut-être sur un nouveau point important cette confusion des domaines moral et juridique, que l'ouvrage réussit à dissiper en beaucoup d'autres questions.

(1) Cf. DABIN, *o. c.*, p. 664.

(2) Cf. DABIN, *o. c.*, p. 653 sq.

(3) Cf. DABIN, *o. c.*, p. 657.

ses gardiens, il sera considéré, non pas comme coupable d'une faute théologique, mais comme ayant ajouté une nouvelle infraction juridique, pour laquelle il sera passible d'un supplément de pénalité juridique.

Quant à l'évaluation de la peine elle ne sera pas calculée simplement sur la proportion du délit. Sous ce rapport, le législateur ne pourrait exiger équitablement que la réparation du dommage, s'il y avait eu dommage. La peine sera juste dans la mesure où elle sera sagement mesurée à l'obtention efficace de la condition du bien commun voulue par le législateur.

Les lois civiles, dans la mesure où elles sont purement pénales, ne sont donc pas lois proprement dites en raison de leur acte même, mais en raison du législateur dont elles procèdent; elles comportent réductivement une obligation de conscience par rapport à l'exercice de son autorité, sans être en elles-mêmes obligatoires en conscience pour le sujet de la loi; pour celui-ci, laloi pénale est, comme nous le disions plus haut, infra-rationnelle, elle ne s'impose pas à lui comme une détermination de sa propre raison dans l'ordre du bien commun.

M. Ledrus, s. i.

Délégués apostoliques et Ordinaires de missions [1]

§ 1. — LEURS FONCTIONS ET LEUR ROLE RESPECTIFS.

I. — Le droit propre et inaliénable du Saint-Siège d'envoyer ses légats dans n'importe quelle partie du monde, fut défini déjà dans un décret de Jean XXII : « Le Souverain Pontife, écrivait ce Pape, est établi par Dieu au-dessus des nations et des royaumes. C'est pourquoi, dans l'impossibilité où il se trouve de parcourir en personne chaque pays et d'exercer directement ses sollicitudes de Pasteur sur le troupeau qui lui est confié, il doit nécessairement, pour remplir les devoirs de sa charge, envoyer dans les diverses parties du monde, suivant les besoins des temps, des légats qui le suppléent dans ses fonctions, corrigent les erreurs, aplanissent les difficultés, et procurent aux peuples qui leur sont confiés, un accroissement de salut » (2).

Ce droit propre du Souverain Pontife, Léon XIII le défendit dans son allocution « *Summi Pontificatus* » du 20 août 1880, dans laquelle il se plaint de l'injure portée en ces temps contre le Saint-Siège par les ennemis du nom catholique en Belgique : « Etant donné, dit-il, le droit et le pouvoir du Souverain Pontife d'envoyer des Nonces et des Légats aux nations étrangères, surtout à celles qui se disent catholiques, ainsi qu'aux princes qui les gouvernent, Nous exigeons réparation de la violation de ce droit, de la part de ceux qui s'en sont rendus coupables. D'autant plus que le principe de ce droit est plus strictement

(1) Après l'édition du traité *Jus Missionariorum, De Personis*, plusieurs périodiques ayant exprimé le désir d'avoir les règles juridiques pour ce qui concerne les Délégués Apostoliques en territoire de mission, nous tâchons d'y satisfaire par le présent article.

(2) Cap. un. *de consuetudine*, Extrav. Comm. I, 1. — Anciennement, les légats du Souverain Pontife recevaient parfois le titre de Vicaires Apostoliques. Cf. notre *Jus Missionariorum, de Personis*, nn. 52-56.

réservé au Pontife Romain, puisque, en vertu de l'autorité la plus grande qui soit, cette primauté qu'Il tient de Dieu, s'étend sur l'Église universelle » (1).

Le Souverain Pontife étaye sa sentence en exprimant les paroles de Pie VI déclarant que : « C'est un droit pour le Pontife Romain d'avoir, spécialement dans les régions éloignées, des représentants qui agissent en son nom, qui, munis d'une délégation dûment établie, y exercent la juridiction et l'autorité du Saint-Siège et y remplissent, en un mot, toutes les fonctions mêmes du Souverain Pontife. Ce droit découle de la nature même et du caractère intime de sa primauté; des droits et des prérogatives qui lui sont connexes, comme ausssi de l'attittude constante de l'Église depuis les premiers siècles » (2).

Non moins clairs sont les termes de Léon XIII quand il relève ces mêmes droits, dans sa lettre « *Longinqua Oceani* » du 6 janvier 1895, adressée aux Archevêques et aux Evêques des Etats-Unis de l'Amérique du Nord, dans laquelle il est question d'établir une Délégation Apostolique à Washington. « Les Pontifes Romains, dit-il, par cela même qu'ils tiennent de Dieu le pouvoir de gérer les intérêts du monde chrétien, ont eu coutume, dès les temps les plus reculés, d'envoyer au loin leurs Légats aux nations et aux peuples chrétiens. Ils agissent ainsi en vertu, non d'un pouvoir étranger, mais d'un droit qui leur appartient en propre » (3). Le Code I. C. nous expose le même principe au can. 265. « Le Pontife Romain a le droit, indépendamment du pouvoir civil, d'envoyer, dans n'importe quelle partie du monde, ses Légats, soit revêtus de la juridiction ecclésiastique, soit privés de celle-ci ».

Pour ce qui concerne les différentes sortes de légats du Pontife Romain, on distingue : 1°) Les *Légats a latere*, qui sont des Cardinaux envoyés par le Souverain Pontife comme des « alter ego », et qui, à ce titre, ont un pouvoir limité au mandat qu'ils ont reçu du Souverain Pontife. (can. 266). 2°) Les Légats

(1) P. GASPARRI, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, III, n. 582 ad 8.
(2) Resp. super Nunciaturis Apost. cap. 8, sect. 2, n. 24.
(3) *C. I. C. Fontes*, III, n. 628, ad 11.

envoyés avec titre de *Nonce*, entretiennent, selon les directions reçues du Saint-Siège, les relations entre le Siège Apostolique et les gouvernements civils auprès desquels ils sont accrédités d'une façon stable et permanente (can. 267, § 1, nn. 1 et 2). Le nom d'*Internonce* est attribué à ceux qui, sans obtenir le titre de Nonce, reçoivent pourtant un mandat stable, dont ils sont chargés auprès des puissances étrangères, où ils exercent la vigilance avec le même droit que les Nonces dans leur territoire respectif (1). 3°) Ceux qui sont envoyés par le Souverain Pontife avec le titre de *Délégué Apostolique*, ne reçoivent comme pouvoir ordinaire que le seul mandat d'exercer la vigilance sur les affaires ecclésiastiques dans les territoires qui leur sont confiés, et d'en informer dûment le Siège Apostolique. D'autre part, ils restent privés de tout mandat qui comporterait un caractère diplomatique (2). C'est à cette dernière catégorie qu'appartiennent généralement les Délégués du Souverain Pontife en pays de mission.

II. — Comme nous venons de signaler les territoires de mission, nous devons mentionner le principe établi par le canon 1350, § 2 : « Dans les territoires où la hiérarchie ecclésiastique n'est pas encore constituée, la charge des âmes et l'apostolat auprès des non-catholiques, est uniquement réservée au Siège Apostolique». Quoique la chose ne soit nulle part expressément établie dans le Code, il résulte cependant du principe énoncé que les vicariats et les préfectures apostoliques doivent être considérés comme des prolongements du diocèse de Rome. Les pasteurs qui sont préposés à ces régions et qui en sont les Ordinaires du lieu, prennent le titre de Vicaires ou de Préfets Apostoliques. Leur charge officielle peut être définie comme suit : « Ce sont des Prélats ecclésiastiques, qui exercent l'apostolat au *nom du Souverain Pontife*, dans les régions où la hiérarchie n'a jamais été introduite ou n'a pas encore pu être rétablie ». C'est par eux que le Souverain Pontife s'acquitte de son devoir apostolique d'étendre

(1) Secretaria Status, 8 maii 1916 : A. A. S., VIII, 1916, p. 213.
(2) Secretaria Status, 8 maii 1916, A. A. S., *l. c.*

le règne de Jésus-Christ, par la conversion des infidèles et des hérétiques; c'est par eux aussi qu'il remplit son obligation de stricte justice, de pourvoir aux besoins spirituels des chrétiens qui y sont établis (1).

III. — Il s'en suit que, dans les territoires de mission, on rencontre souvent *deux sortes de prélats* qui, les uns comme les autres, de par leur mandat, sont les remplaçants du Souverain Pontife, mais revêtus pourtant d'une dignité inégale et d'une charge différente.

1) Si nous considérons la charge qui leur est attribuée, les *Vicaires et les Préfets Apostoliques* sont préposés comme pasteurs dans leur territoire défini, où ils exercent la juridiction épiscopale sur tous les fidèles, et y ont l'office et le titre d'Ordinaires du lieu. (can. 198). — Les *Délégués Apostoliques* de leur côté sont préposés également à un territoire défini, mais qui comprend plusieurs vicariats ou préfectures apostoliques; ils y remplacent le Souverain Pontife, non comme « Ordinaires du lieu », mais avec le pouvoir ordinaire de « vigilance », qu'ils doivent exercer sur les vicariats ou les préfectures apostoliques qui leur sont attribués, et avec l'obligation d'informer le Saint-Siège en temps opportun, de l'état de ces églises. Ils reçoivent en outre plusieurs pouvoirs qui ne sont pas ordinaires, mais délégués (2). Au reste, le Code a stipulé que les Délégués Apostoliques doivent laisser aux Ordinaires des lieux le libre exercice de leur juridiction (Can. 269, § 1).

2) Si nous considérons maintenant le grade ou la dignité des Délégués Apostoliques, le droit commun établit que ces prélats, même s'ils ne sont pas revêtus du caractère épiscopal, précèdent dans leur circonscription, tous les Ordinaires des lieux, exceptés les seuls Cardinaux (Can. 269, § 2).

De plein droit ils précèdent donc tous les Vicaires et Préfets Apostoliques, même lorsque ceux-ci sont dans leur propre territoire. S'ils sont revêtus de la dignité épiscopale, les Délégués

(1) Cf. *Jus Missionariorum, De Personis*, nn. 2; 3; 58 ss.

(2) Cf. A. VERMEERSCH, *Periodica de re canonica et morali*, XII, 1924, p. (69)-(98); (129)-(159).

Apostoliques peuvent, dans toutes les Églises de leur juridiction, bénir les fidèles réunis, et célébrer pontificalement les offices divins, avec trône et baldaquin (Can. 269, § 3) (1).

§ II. — Pouvoirs respectifs de juridiction ordinaire.

I. — *Les Vicaires et Préfets Apostoliques* jouissent dans leur territoire respectif des mêmes pouvoirs et facultés qui reviennent de droit aux évêques résidentiels dans leurs propres diocèses, à moins que le Saint-Siège n'en ait excepté expressément quelque point particulier (Can. 294, § 1). De ce principe actuellement admis dans le Code, nous déduisons les conséquences suivantes :

1) Au pouvoir doctrinal (magisterii potestas) des Ordinaires de missions il faut appliquer le canon 1326 : « Bien que les évêques, soit isolés, soit réunis en conciles particuliers, ne possèdent point le don de l'infaillibilité, ils sont pourtant, chacun dans son diocèse, et sous l'autorité du Souverain Pontife, les docteurs et maîtres autorisés pour les fidèles qui leur sont confiés ».

2) Sous la dépendance du Souverain Pontife, ils possèdent le pouvoir de gouverner leur mission, et par conséquent ils y possèdent le pouvoir législatif, judiciaire et coercitif, qu'ils ne peuvent pourtant exercer que selon les prescriptions du droit commun.

D'où il suit « que c'est aux Vicaires et Préfets Apostoliques que tous les missionnaires, même réguliers, doivent demander l'autorisation pour exercer le saint ministère » (can. 295, § 2). « Tous les missionnaires, sans en excepter les réguliers, sont soumis à la juridiction du Vicaire et du Préfet Apostolique en tout ce qui concerne le gouvernement de leur mission, la charge des âmes, l'administration des sacrements, la direction des écoles, les aumônes faites pour la mission, les legs pieux donnés en faveur des missions; et c'est au Vicaire ou Préfet Apostolique qu'il revient de corriger les négligences dans les matières énumérées (can. 296, § 1). C'est également à l'Ordinaire de mission

(1) La permission de l'Ordinaire est requise dans les cathédrales, qui proprement font défaut dans les vicariats et préfectures apostoliques.

que revient le droit de nommer, d'instituer ou de révoquer les curés, quasi-curés, ainsi que les titulaires des postes de mission et leurs coadjuteurs (can. 455; 456; 471 ss.; 2157 ss.; 2162 ss.).

Quant aux écoles en particulier: 1) il faut admettre que les séminaires diocésains, les écoles pour la formation des catéchistes, les écoles primaires dans les postes de la mission, sont soumis au pouvoir de l'Ordinaire du lieu. — 2) Les écoles moyennes dirigées par les religieux, et dans lesquelles ceux-ci, conformément à leur règle, s'appliquent à l'éducation de la jeunesse, dépendent de l'Ordinaire pour ce qui regarde l'éducation morale et religieuse des élèves (can. 1381). En territoire de mission, où il faut attribuer aux Vicaires et Préfets Apostoliques un pouvoir plus étendu, nous admettons même que l'Ordinaire a le droit d'intervention dans ces dernières écoles, pour autant que l'exigent la propagation de la foi et l'établissement de la religion. C'est donc à l'Ordinaire qu'il appartient d'approuver les professeurs de religion, quoiqu'il n'intervienne pas dans la nomination des autres professeurs. Il pourrait pourtant exiger que l'un ou l'autre soit licencié ou déplacé, si le bien de la religion le demande; par exemple si un professeur s'est rendu odieux aux indigènes et que la prospérité de l'école exige son départ. Il pourrait exiger, pour l'éducation morale et religieuse des élèves, qu'une certaine catégorie d'élèves soit écartée de l'école ou qu'un élève déterminé n'y soit point admis, etc. (1). Il faut admettre que le pouvoir pastoral des Ordinaires en mission s'étend à tous ces points et à tous les cas similaires (2).

II. — *Les Délégués Apostoliques*, tant par la dignité que par l'office qui leur est confié, sont placés au dessus des Ordinaires des lieux; mais en dehors du devoir d'information à procurer au Saint-Siège, le seul pouvoir ordinaire qui leur est attribué est celui de la *surveillance* à exercer sur les églises, vicariats ou préfectures apostoliques, situées dans leur territoire.

Ce que cette surveillance comporte ressort surtout des endroits

(1) Cfr. *Ius Pontificium*, XI, 1931, pp. 624.
(2) Cfr. J. Creusen, *Direction des écoles dans les vicariats et les préfectures*

parallèles du Code, dans lesquels le même pouvoir de vigilance est attribué à certaines autorités vis-à-vis de leurs inférieurs. C'est ainsi qu'au canon 274, il est statué que le Métropolitain a le droit de « veiller », à ce que dans les diocèses de ses suffragants, la foi et la discipline ecclésiastique soient gardées intactes (can. 274, nº 4). Le Code énumère plusieurs cas où les religieux sont soumis à la « surveillance » de l'Ordinaire du lieu (can. 533; 535; 550, § 2). Le religieux chargé d'une paroisse ou qui dirige un poste de mission est soumis en cette matière à la « vigilance » de son propre Supérieur « salva iurisdictione Ordinarii loci » (can. 630, § 4; 631, § 2; 296, § 2) (1). Aux vicaires forains est attribué le droit et le devoir de « surveillance » à l'égard des clercs de leur district (can. 447). L'Ordinaire du lieu a l'obligation de « veiller », même s'il le faut, par l'intermédiaire des vicaires forains, à ce que les biens des bénéfices soient dûment administrés (can. 1478). Les Ordinaires peuvent et doivent « surveiller » l'attribution des biens légués pour le culte ou la bienfaisance chrétienne (can. 1515, § 2).

Or en considérant attentivement et en comparant entre eux ces différents textes, il faut se rallier aux conclusions du R. P. L. J. Fanfani (2), que l'on peut résumer comme suit, en les appliquant au pouvoir ordinaire propre aux Délégués Apostoliques, ce qui fait l'objet de la présente étude :

1) Le droit de surveillance attribué aux Délégués Apostoliques inclut : le droit de connaître l'état économique et disciplinaire des vicariats et des préfectures apostoliques; — le droit d'exiger que les Ordinaires lui rendent un compte, du moins sommaire, de leur administration. Ce pouvoir de vigilance inclut le droit de donner des directions aux Ordinaires, pour que leur administration soit faite avec prudence, avec ordre, et pour qu'ils gardent intacte la discipline de l'Église; — il inclut surtout le droit et le devoir de coordonner l'activité des Ordinaires, et de l'orienter vers une

apostoliques dans *Nouv. Revue Théol.* 1929, p. 434. — Notez les exceptions établies en faveur des écoles moyennes ou collèges appartenant aux *Réguliers : Ius Pontificium*, XI, 1931, pp. 74.

(1) Cfr. *Ius Pontificium*, XI, 1931, p. 72.

(2) L. J. Fanfani, *De Iure Religiosorum*, Taurini-Romae, 1925, n. 452.

entente mutuelle parfaite, d'affermir la concorde entre les familles religieuses et l'autorité ecclésiastique établie dans les missions.

2) Mais ce droit de surveillance n'inclut pas pour les Délégués Apostoliques : le droit de s'arroger l'administration du vicariat ou de la préfecture apostolique; — de nommer ou de destituer eux-mêmes des quasi-curés; — de nommer ou de révoquer les titulaires de missions; — de s'attribuer en propre l'administration de certains biens de la mission; — de modifier ou de contredire auprès des inférieurs les préceptes ou les directives de l'Ordinaire du lieu. Ces interventions et autres semblables seraient de nature à troubler la paix et le gouvernement des missions et exposeraient l'autorité des Ordinaires à la mésestime des inférieurs, et par conséquent, elles sont opposées à la direction sage et ordonnée de l'Église, ainsi qu'aux prescriptions du droit ecclésiastique. Seul le Pontife Romain, en vertu d'un droit divin, possède en propre la puissance ordinaire et immédiate « soit sur toutes les églises et sur chacune d'elles, soit sur tous les pasteurs, sur tous les fidèles et sur chacun d'eux ». (can. 218, § 2). Tous les autres Supérieurs ecclésiastiques, tels que les Délégués Apostoliques, n'ont qu'un pouvoir limité et déterminé de par le droit pontifical.

De plus, le canon 269, § 1 stipule que « les Légats auront soin de laisser aux Ordinaires du lieu, le libre exercice de leur juridiction » (1). Il suit de là que les Délégués Apostoliques semblent invités à n'user de leur droit de « surveillance », que dans le cas de nécessité ou du moins quand l'exige l'utilité commune des missions. S'il leur semble bon d'apporter quelque amendement à la discipline des écoles ou au ministère des âmes, ils interviendront directement auprès des Ordinaires du lieu, mais jamais auprès des chrétiens sur qui ils n'ont aucune juridiction ordinaire directe. Pour ce qui regarde la discipline religieuse, ils adresseront leurs directives et leurs avertissements aux Supérieurs, et non, du moins en général, aux religieux subordonnés (2).

(1) Can. 269, § 1 : « Legati Ordinariis locorum liberum suae iurisdictionis exercitium relinquant ».

(2) Les Délégués Apostoliques reçoivent aussi du Saint-Siège certaines

Ces précautions sont en parfait accord avec l'enseignement de Léon XIII dans sa lettre aux Archevêques et Evêques des Etats-Unis de l'Amérique du Nord « *Longinqua Oceani* » du 6 janvier 1895, au nº 12, où le Saint-Père expose l'opportunité d'une légation apostolique à établir à Washington. Le rôle et les fonctions du Délégué Apostolique y sont décrits en ces termes : « Combien injuste et faux serait le soupçon, — si jamais il existait — de croire que l'autorité de notre Légat est en opposition avec celle des Évêques. Nous voulons et nous devons vouloir, nous-mêmes plus que tout autre, qu'ils soient sacrés les droits de ceux que l'Esprit-Saint a placés comme Évêques pour gouverner l'Église de Dieu. Nous voulons que ces droits demeurent intacts dans toute nation et en tout lieu; pour cette grande raison, que la dignité de chaque Évêque est de par sa nature tellement unie à celle du Pontife Romain, que celui qui veille à l'une défend nécessairement l'autre. Mon honneur est l'honneur de l'Église universelle, mon honneur est la force inébranlable de mes frères. Je suis vraiment honoré quand l'honneur dû à chacun d'eux ne lui est point refusé. Aussi, comme le rôle et la fonction du Légat Apostolique, quelle que puisse être la grandeur de son pouvoir, se bornent à accomplir les ordres du Souverain Pontife qui l'envoie, cette Puissance déléguée, bien loin de porter atteinte au pouvoir ordinaire de l'Évêque, la corrobore au contraire et la fortifie. Ainsi donc l'autorité du Légat ne sera pas de peu d'importance pour maintenir l'obéissance parmi le peuple, la discipline et le respect dus aux Évêques parmi le clergé, et parmi les Évêques la charité mutuelle, jointe à une parfaite concorde » (1).

G. VROMANT, C. I. C. M. (Scheut).

facultés déléguées, telles que de dispenser, d'accorder des indulgences, etc... Sans aucun doute, ils peuvent user de ces facultés directement en faveur de chaque fidèle de leur territoire. — Un commentaire de ces facultés fut édité par le R. P. A. VERMEERSCH, *Periodica de re canonica et morali*, XII, 1924, pp. (69)-(98); (129)-(159).

(1) Cfr. GASPARRI, *Fontes*, III, n. 628, p. 464-465.

Consultation liturgique

D. *Le Titulaire* de notre église paroissiale est saint Paul. On nous a toujours dit que la fête de saint Paul se célèbre le 29 juin; il suivrait de là que pour nous, comme pour toute l'Église, la Commémoraison de saint Paul, le 30 juin, ne serait que du rite double majeur. Mais que signifie alors la rubrique du Bréviaire, après les vêpres du 29 juin: *Ubi vero fit Officium sancti Pauli in ecclesia propria...* ? Et comment devons-nous célébrer la Solennité du Titulaire au dimanche suivant ? par la messe propre de saint Paul ? ou par la messe commune des deux Apôtres ?

R. I. Il est vrai que la fête de saint Paul est le 29 juin. Cependant, comme l'office de ce jour se rapporte presqu'exclusivement à saint Pierre, l'Église a institué en l'honneur de l'Apôtre des Gentils la Commémoraison du lendemain, qui est d'ailleurs rangée parmi les fêtes secondaires. D'après cela, il semble bien que, dans les églises dédiées à saint Paul, la fête titulaire qui doit se faire en son jour propre doit se célébrer le 29 juin. D'autre part, l'office de ce jour doit nécessairement rester tel qu'il est et célébrer conjointement les deux apôtres. L'Église a donc sagement établi que là où saint Paul est titulaire ou patron, il serait célébré comme tel le 30 juin (Décr. 3114 du 22 mars 1862, ad 1). Dans ces églises donc, la Commémoraison de saint Paul est double de 1re classe primaire; elle devrait se célébrer avec octave, mais celle-ci ne se distingue pas de l'octave des deux apôtres, en sorte qu'après le 30 ces églises n'ont plus rien de spécial.

Dès lors, il sera facile de résoudre par les règles générales les cas d'occurrence et de concurrence qui pourraient se présenter.

Dans l'occurrence, cette fête de saint Paul pourrait être éliminée, non seulement par la fête du Sacré-Cœur (si Pâques tombe le 23 avril) mais aussi par le jour octave de la Fête-Dieu (si Pâques tombe le 24 avril). En effet, d'après les nouvelles rubriques, le jour octave de la Fête-Dieu doit être préféré dans l'occurrence aux doubles de 1re classe qui ne sont pas célébrés comme tels dans l'Église universelle. Cette occurrence d'ailleurs ne se présentera pas d'ici à longtemps. A la fête de saint Paul célébré comme titulaire, on devrait aussi préférer la fête du patron du lieu ou du diocèse *(ratione feriationis)* et celle de la Dédicace *(festum Domini)*. Dans tous ces cas, l'office de saint Paul

serait remis au premier jour libre pour la translation ou la reposition d'un double de 1re classe.

Les cas de concurrence sont plus intéressants. Aux premières vêpres, la fête de saint Paul est en concurrence avec la fête des Apôtres. Régulièrement, celle-ci, en tant que double de 1re classe primaire de l'Église universelle devrait avoir la préférence; mais la rubrique spéciale du Bréviaire prescrit le contraire. Quant aux secondes vêpres, elles seront du suivant avec la commémoraison de saint Paul et de saint Pierre non seulement lorsque le lendemain on célèbre la fête du Sacré-Cœur, mais aussi (à moins que saint Paul ne soit patron du lieu), si le lendemain on célèbre la fête du patron du lieu ou du diocèse ou la fête de la Dédicace de l'église propre.

Les commémoraisons à faire à cet office de saint Paul sont, outre celle de saint Pierre, qui doit toujours se faire en tout premier lieu, les commémoraisons admises à un double de 1re classe.

Il est à remarquer que certaines églises dédiées à saint Paul ont comme fête titulaire la Conversion de saint Paul. C'est le cas par exemple pour la cathédrale de Liége. Dans ces églises, c'est la fête du 25 janvier qui doit être célébrée sous rite double de 1re classe avec octave, pendant laquelle on doit faire chaque jour la commémoraison de saint Pierre (Décr. 2365 du 8 sept. 1741, ad 5) et la Commémoraison du 30 juin n'y a que le rite double majeur (Décr. 2872 du 7 déc. 1844, ad 4).

II. Il n'y a aucune obligation de célébrer, le dimanche après la fête, la solennité du titulaire de l'église; celle-ci cependant est permise par les nouvelles rubriques. Par contre, dans notre pays ainsi que dans tous les pays où le décret du cardinal Caprara est en vigueur, on doit célébrer, le dimanche après la fête, la solennité des Apôtres Pierre et Paul ainsi que la solennité du Patron du lieu. Ordinairement la solennité de saint Paul coïncidera avec celle des Apôtres, et on célébrera comme messe de la solennité celle du 29 juin. Si cependant le 29 juin tombe un dimanche, la solennité de saint Paul pourra se célébrer le dimanche suivant, 6 juillet. On chanterait alors la messe propre de saint Paul avec commémoraison de saint Pierre et du dimanche. Jos. Pauwels, s. i.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Saint Robert Bellarmin, déclaré docteur de l'Église Universelle (Lettre apostolique du 17 septembre 1931. — Texte latin dans *A.A.S.*, XXIII, 1931, p. 433. Cf. notre traduction française en tête de ce numéro, p. 5 suiv.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Bénédiction des instruments employés pour l'ascension des montagnes (Décret du 14 octobre 1931. — *A.A.S.*, XXIII, 1931, p. 446). Des oraisons spéciales viennent d'être approuvées, et seront insérées au Rituel romain, pour la bénédiction des bâtons, cordes, etc. employés pour l'ascension des montagnes. En voici le texte :

V. Adiutorium nostrum in nomine Domini.
R. Qui fecit cælum et terram.
V. Dominus vobiscum.
R. Et cum spritu tuo.

Oremus.

Benedic, quæsumus, Domine, hos funes, baculos, rastros, aliaque hic præsentia instrumenta; ut quicumque iis usi fuerint, inter ardua et montis abrupta, inter glacies, nives et tempestates, ab omni casu et periculo præserventur, ad culmina feliciter ascendant, et ad suos incolumes revertantur. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Oremus.

Protege, Domine, intercedente Beato Bernardo, quem Alpium incolis et viatoribus Patronum dedisti, hos famulos tuos : ipsisque concede, ut, dum haec conscendunt culmina, ad montem qui Christus est valeant pervenire. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

Et aspergantur aqua benedicta.

Changements aux rubriques du Calendrier, du Bréviaire et du Missel (Décret du 9 novembre 1931. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 447).

Les *Acta Apostolicae Sedis* du 9 novembre 1931 promulguent un décret de la Sacrée Congrégation des Rites daté du 1er novembre de cette même année et qui introduit certains changements dans les rubriques du Calendrier, du Bréviaire et du Missel.

I. Dans le Calendrier on supprime la mention de la fête du Sacré-Cœur; en effet le Calendrier ne mentionne aucune fête mobile du Propre du Temps.

II. La plupart des modifications introduites dans les rubriques du Bréviaire sont une conséquence de l'élévation de la fête du Sacré-Cœur au rite double de 1re classe primaire avec octave privilégiée, et ne font qu'appliquer les principes généraux des nouvelles rubriques à cette octave; aussi elles n'introduisent guère de changements dans la façon de dire l'office. Beaucoup de ces modifications semblent d'ailleurs déjà avoir été communiquées aux éditeurs pontificaux, puisqu'on les trouve, au moins partiellement, dans les dernières éditions déjà parues du Bréviaire.

Voici cependant l'une ou l'autre modification qu'on n'aurait pu prévoir :

1. Jusqu'ici les féries majeures privilégiées étaient énumérées comme suit : *Feriae maiores privilegiatae sunt* : *Feria IV Cinerum*; *Feria II*, *Feria III et Feria IV Maioris Hebdomadae*. Dorénavant on mettra, tant dans les rubriques générales que dans les rubriques spéciales de la semaine sainte : *Feriae omnes Maioris Hebdomadae*.

2. D'après les *Additiones* (*Tit. I*, *n.* 4), conformes d'ailleurs en cela au Tit. XXVIII, n. 7 des rubriques générales, les Répons après les Leçons de Matines ne se transfèrent pas, mais restent à leur jour propre, même si les Leçons de l'Écriture qu'elles accompagnent doivent se transférer. Il y a cependant à cette règle quelques exceptions et, entre autres, les Leçons assignées à un dimanche quelconque, si elles doivent être transférées, le sont toujours avec leurs Répons. De même, les Répons du lundi de la première semaine après l'Épiphanie et du lundi après la Trinité, si elles ne peuvent se dire en leur jour propre, doivent être transférés. Mais ici un autre principe vient compliquer la chose; pendant les octaves privilégiées de l'Église universelle en effet, les Leçons *de Scriptura occurrente* doivent toujours

se dire avec les Répons propres à cette octave. De là la rubrique spéciale qu'on lisait dans le Bréviaire au lundi après la Trinité : « *Responsoria huius Feriae, si hac nocte dici non potuerint, ponuntur cum suis Lectionibus, quando hae resumendae sunt iuxta rubricas; dummodo tamen non fiat Officium de Octava Corporis Christi, quia tunc ponuntur in prima die post Octavam in qua Lectiones de Scriptura occurrente legi contingat, omissis aliis Responsoriis propriis secus recitandis* ». Il faudrait donc ajouter maintenant l'octave du Sacré-Cœur, ce qui pourrait rejeter ces Répons très loin. La Congrégation a jugé qu'il n'y avait aucun intérêt à cela, étant donné surtout que ces mêmes Répons se répètent tous les dimanches jusqu'au premier dimanche d'août exclusivement; il n'y a donc aucun danger à ce qu'ils soient omis. Aussi la rubrique a-t-elle été simplifiée : *Responsoria... ponuntur cum suis Lectionibus in Feria III aut IV, si hae Lectiones in alterutra resumendae sunt iuxta rubricas; secus omittantur.*

3. Une autre modification très intéressante, quoiqu'elle n'apporte aucun changement dans la récitation de l'office, est celle qui se rapporte aux rubriques du 5e dimanche d'octobre. La fixation au dernier dimanche d'octobre de la fête du Christ-Roi a comme conséquence que ce 5e dimanche d'octobre ne peut plus jamais avoir son office. Cependant jusqu'ici dans le Propre du Temps on n'a jamais tenu compte des offices qui se trouvent dans le Propre des saints; et c'est ainsi que dans le Bréviaire actuel on trouve encore des leçons *de Scriptura occurrente* assignées au mercredi de la deuxième semaine après l'octave de Pâques, quoique ces leçons ne puissent jamais se dire à cause de l'occurrence de la Solennité de Saint-Joseph. Probablement, pour bien marquer que la fixation de la fête du Christ-Roi à ce dimanche est moins une assignation d'une fête à un dimanche que la substitution de son office à l'office même du dimanche, la Congrégation supprime tout simplement l'office du 5e dimanche d'octobre, comme elle a supprimé l'office du dimanche pendant l'octave de l'Épiphanie lorsque Benoît XV a substitué à cet office l'office de la Sainte Famille, et le remplace par la rubrique : *In Dominica occurrente a die 25 ad diem 31 Octobris inclusive, recolitur Festum Domini nostri Iesu Christi Regis, ut in Proprio Sanctorum notatur.* Mais, comme à ce dimanche était assigné le commencement de l'histoire du martyre des Machabées, les leçons du 1er nocturne, ainsi que celles des deux jours suivants ont dû être assignées respectivement au lundi, mardi et

mercredi, et il a fallu modifier en conséquence la rubrique du jeudi précédent.

III. Les modifications faites aux rubriques du Missel ne sont, elles aussi, qu'une adaptation des principes généraux.

1. La messe du dimanche pendant l'octave du Sacré-Cœur doit se célébrer en blanc et avec la Préface du Sacré-Cœur, si on y fait la commémoraison de l'octave; sans cela elle se célèbre en vert et avec la préface de la Trinité (1). Tant à la fête du Sacré-Cœur, qu'à celle du Christ-Roi, toute *Imperata* doit être supprimée (2).

2. La rubrique du Bréviaire accordant aux fêtes de N. S. célébrées un dimanche tous les droits et privilèges de l'office du dimanche est formellement étendue au Missel. On devra donc faire la commémoraison de ces fêtes, même aux messes chantées des doubles de 1re classe et dans les messes votives solennelles. Ainsi se trouve confirmé ce que nous disions dans la livraison de novembre dernier p. 816 sur les commémoraisons à faire aux messes des Solennités.

3. L'ancienne rubrique du mercredi des cendres portait qu'en l'absence d'un autre prêtre, le célébrant, pour s'imposer les cendres, devait s'agenouiller devant le milieu de l'autel, et la même prescription était donnée par le *Memoriale Rituum*. Cependant, dans la nouvelle édition typique de ce dernier, parue en 1920, cette rubrique fut modifiée : *Celebrans* (*absente alio Sacerdote*) *consistit super suppedaneo in medio ad altare conversus, sibique ipsi imponit...* Dès lors il n'y avait aucune raison de maintenir la génuflexion du Célébrant lorsque la bénédiction se fait d'après le rite du Missel, c'est-à-dire avec diacre et sous-diacre. Dans la rubrique du Missel les mots *genibus flexis coram Altari* doivent dorénavant être remplacés par *ad Altare conversus*.

Jos. Pauwels, s. i.

(1) *N. R. T.* Tome 56 (1929) p. 417.
(2) Ibid. p. 414.

Bibliographie

THÉOLOGIE FONDAMENTALE

P. W. Schmidt. *Origine et évolution de la religion.* (« La Vie Chrétienne », 3.) 4e édit. Paris, Grasset, 1931, (19×12 cm.), 360 p. Prix : 18 frs.

Ce livre du P. W. Schmidt, S. V. D., l'ethnologue bien connu, est un « manuel où est brièvement exposé, en ses données essentielles, l'état présent de l'histoire comparée des religions » (Préface). Tout en reprenant la thèse du grand ouvrage «l'origine de l'Idée de Dieu», l'auteur met cependant en relief un aspect nouveau, qui lui a permis de le concevoir à la fois comme une histoire critique de l'histoire comparée des religions et comme une histoire génétique des religions elles-mêmes. Protagoniste ardent de la méthode historico-culturelle, le P. Schmidt n'a voulu faire qu'un « Manuel d'Ethnologie » où il confronte les différentes théories avec les résultats de ses études, résultats peut-être discutables pour certaines parties, mais qui permettent néanmoins de marquer les différentes étapes historiques. Dans ce nouveau schéma, les peuples primitifs tiennent une place de choix, pour l'exacte interprétation de l'évolution religieuse subséquente. S'il est démontré qu'ils ont une religion de l'Être Suprême, c'est que cette religion se présente comme un début, un commencement, et non comme le terme final de l'évolution de la pensée religieuse. On aurait donc pu s'attendre à une démonstration critique plus détaillée de cette ancienneté culturelle, puisque c'est la maîtresse poutre de l'édifice.

En terminant, signalons encore qu'il manque un « index » pour faire de cet excellent manuel un parfait instrument de travail. R. DE LAMINNE, S. I.

G. Dandoy, S. I. *What is Catholicism.* Light of the East Series, nº 6. Calcutta, Light of the East, 1930, (19×12 cm.), 142 p. Prix : 10 Annas.

Ce petit ouvrage n'est pas précisément une démonstration du catholicisme mais plutôt ce que les Indiens appelleraient un *darçana*, c'est-à-dire une spéculation systématique sur l'économie catholique du véritable salut de l'homme. Il rend compte aux Indiens de ce qu'est l'espérance chrétienne.

L'ouvrage semble fort bien adapté à la mentalité des Hindous, tant par le détail des développements que par le point de vue d'ensemble. L'auteur prend un soin spécial de dénoncer les lieux communs de l'indifférentisme et de discerner le catholicisme de la religiosité protestante dont l'emprise est aujourd'hui considérable sur les Indiens.

Du point de vue théologique, le travail constitue une mise en œuvre aussi riche que prudente de l'analogie naturelle et surnaturelle de la foi. Ce n'est pas aux Indes seulement que cette admirable synthèse pourra rendre service.

M. LEDRUS, S. I.

P. Lippert, S. I. *The Essence of the Catholic.* Traduit de l'Allemand. Londres, Burns and Oates, 1930, (15 × 10 cm.), 84 p. Prix : 2,6 sh.

En trois conférences données en 1922 aux étudiants d'Heidelberg, le P. Lippert a essayé de définir, à la lumière de l'expérience, ce qu'est le catholique. Que croit-il ? Quelle est sa « vue » de l'univers ? Que veut-il ? Quel est son idéal et comment le réalise-t-il ? Et, enfin, quelle âme, ces vues et ces vouloirs lui font-ils ? Peu de livres sont aussi riches de pensée et peu de pensées sont aussi soulevantes. GEORGES DIRKS, S. I.

J. D. M. Maes, O. P. *De Kerk vau Christus.* 2 volumes. Anvers, Geloofsverdediging, 1928-29, (23 × 17 cm.), 294-332 p. Prix : 40 frs.

Voici une judicieuse synthèse de la théologie de l'Église : c'est dire les difficultés et le mérite d'un ouvrage comme celui-ci, à la fois historique, canonique et théologique.

Dans la manière dont l'auteur présente son opinion, on sent qu'il connaît et sait apprécier les autres. — Avec cela, une clarté toute thomiste. — Ecrit en un flamand correct, sobre et limpide, cet ouvrage permettra aux laïques instruits d'apprendre à mieux connaître l'essence et la vie de leur Église. Les chapitres consacrés à l'étude des rapports entre l'Église et l'État apportent par leur synthèse une lumière nouvelle. D'aucuns pourront trouver qu'il y a trop de textes francais et... de coquilles. L. ARTS, S. I.

Mgr J.-A. Chollet. *Quelques retours à la foi.* 2e éd., Paris, Lethielleux, 1931, (17 × 11 cm.), XX-172 p. Prix : 10 frs.

Les conférences réunies dans ce volume furent données pendant la guerre. On y retrouve encore, sincère et spontané, l'esprit qui animait l'orateur, par exemple dans la citation de Thiers qui termine et conclut le dernier chapitre : « Moi, je suis profondément, sincèrement catholique, parce que je suis passionnément Français ». Le sujet était austère et Mgr Chollet n'a pas craint d'appuyer sa doctrine sur saint Paul ou le concile du Vatican qu'il cite parfois en latin. Mais le charme de sa plume et sa parfaite connaissance de la littérature et des littérateurs contemporains, de Loti à Bourget, rendent fort intéressante la lecture de ce petit recueil. A. HAYEN, S. I.

***D. M. Fourrier.** *A ceux qui cherchent.* Une expérience religieuse. Préface de M. Henri Delacroix, Paris, Alcan, 1931, (19 × 12 cm.), VI-226 p. Prix : 18 frs.

A la mort de sa femme, le docteur Fourrier éprouva, nous dit-il, le sentiment profond d'un changement radical, d'une « conversion ». Il eut sans doute encore à lutter contre lui-même et à s'affranchir de l'égoïsme, mais il se sentit entré définitivement dans une vie nouvelle; il prit conscience d'une dépendance intime, totale, vis-à-vis d'une réalité supérieure, et de l'obligation absolue de se livrer à cette réalité, de lui obéir. Tout le livre n'est que la relation de l'expérience religieuse qui commença par ce deuil. Bien que sa femme fût morte dépourvue de toute adhésion intellectuelle à une croyance dogmatique, et que

(*) Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

lui-même en fût aussi éloigné qu'elle, le docteur entama courageusement l'étude du christianisme. Malheureusement, il chercha la lumière auprès du protestantisme libéral, et c'est à l'école de MM. Guignebert, Goguel, et autres qu'il se forma ses convictions critiques sur l'histoire chrétienne et sur le catholicisme.

Du point de vue métaphysique, il envisagea les dogmes chrétiens comme des expressions anthropomorphiques de réalités supérieures, comme des explications théologiques, étroites, surannées, faites à la mesure des mentalités juives ou primitives, qui leur ont donné naissance, mais de plus en plus épurées, transformées par le travail philosophique chrétien, et particulièrement par le travail catholique.

M. Fourrier est, en philosophie, disciple enthousiaste de Bergson, et de son *Évolution créatrice;* c'est dans la science, qu'il se plaît à trouver un *mystère*, débordant à ses yeux les conceptions chrétiennes.

Malgré les lacunes, les incompréhensions, les malentendus, le livre de M. Fourrier exprime, avec une réelle élévation, un besoin profond de vraie liberté d'esprit et d'indépendance de caractère, une sincère aspiration vers une vie humaine pleine et bonne; mais il n'a pas su retrouver le fondement ferme de la réalité spirituelle totale, à savoir la personne de Jésus-Christ; et il n'a pas su le retrouver parce qu'il n'a pas appris à connaître la solidité de la tradition catholique qui relie à Lui. M. CLAEYS-BOÛÛAERT, S. J.

R. A. Cram. *The Catholic Church and Art.* The Calvert Series. Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1929, (19 × 13 cm.), 122 p. Prix : 4 sh.

J. O'Grady. *The Catholic Church aud the Destitute.* The Calvert Series. Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1930, (19 × 13 cm.), 140 p. Prix : 4 sh.

G. N. Shuster. *The Catholic Church and Current Literature.* The Calvert Series. Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1930, (19 × 13 cm.), 104 p. Prix : 4 sh.

Les collections d'initiation et de vulgarisation catholique se sont heureusement multipliées ces dernières années. Celle-ci, rédigée en Amérique (malgré son éditeur londonien), ne semble pas avoir inscrit à son programme l'uniformité d'allure et de méthode. L'opuscule de M. Cram sur l'art chrétien est un « essay » très personnel; ses six chapitres, sans titres, sans tables ni index, ne s'attardent guère au détail des œuvres. Les deux autres volumes que nous signalons sont des exposés méthodiques, presque des répertoires, de l'activité catholique dans les domaines littéraire et charitable. Dans le tableau qu'il présente de l'effort de l'Église en faveur des déshérités, M. O' Grady aurait pu ajouter quelques mots sur la valeur spirituelle de l'hôpital chrétien. Dans le volume de M. Shuster, un chapitre sur « la censure ecclésiastique » témoigne du souci du « Calvert Club » de rencontrer et de dissiper les préjugés des dissidents. E. LAMALIE, S. I.

O. Leroy. *Les hommes-salamandres.* Questions Disputées. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1931, (19 × 12 cm.), 96 p. Prix : 7 frs.

Avec plus de concision que dans son gros ouvrage sur *La Lévitation* (1928),

M. O. Leroy groupe en cet opuscule un certain nombre de faits, qui semblent assez prouvés, d'incombustion du corps humain exposé au feu; il parcourt ainsi des œuvres hagiographiques, quelques documents sur les ordalies, des pratiques de médiums et de bateleurs, le *Fire-walk* moderne en Polynésie et dans l'Inde. Un supplément de références est rejeté dans un appendice de Notes (pp. 61-75). Pour les Vies de Saints, l'auteur s'est contenté de dépouiller les *Acta Sanctorum* des Bollandistes, de façon d'ailleurs assez lacuneuse, il l'avoue, mais malheureusement aussi sans paraître se douter que cette collection savante n'est point de fait un *corpus* absolument complet d'hagiographie en toutes langues, et que les Vies publiées dans les anciens volumes ont parfois été remplacées depuis par des travaux meilleurs ou par l'édition de pièces nouvelles auxquelles il eût convenu de donner la préférence. C'est surtout le dernier chapitre, indiquant les théories et les essais d'explication, qui paraîtra tranchant et, pour tout dire, insuffisant. La chose est mise au point dans une lettre adressée à l'auteur par l'un des éditeurs de la collection, M. l'abbé Journet (pp. 77-92). Ceci justifie le titre de la série, « Questions Disputées ». Mais il eût mieux valu, dans plusieurs cas où M. Journet rectifie, sans aucun doute possible, l'essai de M. Leroy, amender le texte primitif que de l'imprimer tel quel, sous forme de discussion dont on se demande la raison d'être, et qui ne peut que fatiguer le lecteur. P. GROSJEAN, s. I.

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Saint Thomas d'Aquin. *Somme Théologique.* Texte latin et traduction française. Éditions de la *Revue des jeunes.*

La Pensée Humaine (1^a, Qu. 84-89), trad. J. Wébert, O. P. — Le Péché, t. I (1^a 2^{ae}, Qu. 71-78) et t. II (1^a 2^{ae}, Qu. 79-89), trad. R. Bernard, O. P. — Le Baptême, la Confirmation (3^a, Qu. 66-72), trad. A. B. Boulanger, O. P. — La Pénitence, t. I (3^a, Qu. 84-90) et t. II (Suppl., Qu. 1-20), trad. E. Hugueny, O. P. — L'Ordre (Suppl., Qu. 34-40), trad. M. J. Gerlaud, O. P. — Le Mariage, t. I (Suppl., Qu. 41-49), trad. L, Misserey, O. P.

Paris, Desclée, 1930-1931, (16 × 10 cm.), 305 p., 356 et 388 p., 384 p., 312 et 498 p., 242 p., 264 p. Prix : 11 frs, 12 et 12 frs, 12 frs, 11 et 13 frs, 11 frs, 11 frs.

Une collaboration fraternelle continue l'œuvre consacrée à éclairer et à rajeunir la physionomie de l'impérissable Somme; la fidélité au mot d'ordre dans le tour des traductions contribue à sauvegarder l'homogénéité de la série.

Central dans l'anthropologie thomiste, le traité de *La pensée humaine* ne peut que gagner au voisinage des appendices. Fidèles à l'exégèse traditionnelle, ils mettent en lumière la cohérence du système. On appréciera grandement les résultats de l'étude du R. P. Wébert sur la *reflexio*, terme si délicat à manier.

Dans ses questions sur *les Vices et les péchés*, saint Thomas s'inspire magistralement de la psychologie augustinienne et sa pénétration ne cesse d'éveiller un intérêt bien humain. Considérant la nature du péché, ses causes internes et extérieures, ses suites, la Somme traite en particulier les problèmes relatifs au péché originel. Le R. P. Bernard est délibérément revenu sur les points difficiles : sensualité et raison, sièges du péché — solidarité humaine qui nous

incorpore à Adam — position thomiste dans le débat sur l'imperfection morale.

Le renouveau de piété qui s'alimente au dogme de l'adoption divine, ainsi que l'élaboration du concept d'Action catholique, reportent l'attention sur deux sacrements d'initiation, le baptême et la confirmation. Les notes explicatives dues au R. P. Boulanger tendent à moderniser l'exposé thomiste, et la même tendance se marque dans une note doctrinale comme celle relative au baptême des enfants et au droit des parents; plus accentuée dans l'étude sur le caractère sacramentel de la confirmation, n'eût-elle pas suggéré d'insister moins exclusivement sur l'aspect combatif du rôle spécifique assigné au confirmé ?

« Pénitence » dit à la fois vertu et sacrement; nulle équivoque dans cette rencontre. Réapprendre de saint Thomas les rapports intimes du rite chrétien et des efforts humains dans la constitution du sacrement, c'est apercevoir les conditions du meilleur usage de la pénitence et les motifs de ne point raréfier le recours à l'absolution. Les notes condensent de précieux aperçus sur l'origine divine du pouvoir des clefs, sur la rémission des fautes vénielles, sur la réviviscence des mérites, sur des problèmes comme celui de l'attrition.

Avant-propos, notes et renseignements permettent de trouver dans le volume publié par le R. P. Gerlaud les éléments d'un véritable traité thomiste de l'Ordre. Le traducteur a largement utilisé les écrits où saint Thomas a formulé personnellement sa pensée, et son exégèse montre l'harmonie de ces enseignements avec la doctrine des docteurs plus récents et du concile de Trente. Signalons (App. II, II) les vues suggestives sur le rôle de l'Église dans le développement de l'institution sacramentaire, et aussi, en les trouvant un peu sommaires pour le lecteur non averti, les réserves apportées au caractère définitif de telle conclusion (Qu. 37, a. 5 et Note expl. 33).

A part quelques questions relatives aux fiançailles, le tome premier dû au R. P. Misserey présente la section dogmatique du vaste traité que le supplément accorde au mariage. Caractère social de l'institution matrimoniale, lois de son exercice, essence sacramentelle du mariage chrétien : l'étude de la pensée thomiste à ce sujet met en relief la ferme cohérence de la doctrine catholique, sur un point où elle est si opportunément rappelée de nos jours.

L. Renard, s. i.

Sancti Thomae Aquinatis, O. P. *Summa theologica de novo edita cura et studio collegii provinciae tolosanae eiusdem Ordinis. Secunda Secundae, Q. LXXX-CLXXXIX.* Paris, Blot, 1931, (16 × 10 cm.), 1174 p.

La Province Toulousaine des PP. Dominicains poursuit fidèlement la publication d'une édition nouvelle de la Somme de saint Thomas qu'elle annonçait (1926) comme devant répondre aux exigences les plus légitimes du goût moderne : texte d'une pureté et d'une correction absolue, extérieur charmant, papier mince et de format réduit, reliure souple et prix aussi modique que possible. A l'heure actuelle quatre volumes de l'édition ont paru. Le dernier en date (1931) mène la IIª IIæ de la question LXXX jusqu'à la question CLXXXIX, soit jusqu'à la fin de cette partie de l'œuvre maîtresse de l'Aquinate. Un texte qui dans l'édition Plantinienne de la Somme (Anvers 1569) couvre 336

grandes pages de petit in-folio (20 × 25) est reproduit ici en entier sur 1174 pages du format d'un diurnal ordinaire. L'avantage, au point de vue de la maniabilité, éclate à vue d'œil. La somme autrefois un bien immeuble, devient une valeur mobilière. De plus, le caractère d'imprimerie adopté, sans être moins net que celui de l'édition Plantinienne, est sensiblement plus grand. Ces avantages nous font croire que l'édition Blot de la Somme se fera apprécier de plus en plus. Nous n'en connaissons aucune qui la surpasse pour les usages scolaires de la Somme. Avec sa reliure souple d'un noir de jais, ses beaux titres dorés, sa tranche rouge, elle a bel air; elle est plus que jolie; elle est coquette. Félicitons les Maîtres de la Maison d'études de Saint-Maximin : leur œuvre est en bonne voie et tout annonce l'accomplissement fidèle de la parole donnée : toute la Somme, complète en six tomes d'un format qui en rende l'emploi facile « ubique, sive domi, sive foras ». François JANSEN, s. I.

P. Cattellion, O. P. *Beknopte Summaleer van Sint Thomas.* Lierre, Van In, 1931, (18 × 12 cm.), 120 p. Prix : 9 frs.

Précis succinct de la doctrine de la Somme du Docteur Angélique, ce petit livre sera très utile et très agréable à ceux qui désirent une connaissance approfondie de la religion, suivant la méthode et l'esprit thomistes. La volumineuse traduction néerlandaise de la Somme, entreprise par les Pères Dominicains, pourrait effrayer un certain nombre de lecteurs : ils se trouveront plus à l'aise dans ce résumé, qui expose très clairement et très brièvement les idées maîtresses. Ce volume fournit aussi un bon texte de cours, pour les leçons de religion données dans certaines institutions d'enseignement supérieur.

J. SALSMANS, s. I.

A. Mulders. *Van den eenen God. Bovennatuurlijke Godsleer.* Leerboeken der dogmatica en der apologetica, 4. 2e éd. Bruxelles, Standaard-Boekhandel, 1931, (22 × 17 cm.), XIV-198 p. Prix : 24 frs.

Voici déjà le cinquième volume de la Collection publiée sous la direction du Professeur Al. Janssens, dont paraît une 2e édition, revue et notablement augmentée. L'auteur suit le plan classique du « *de Deo uno* », dont il expose les thèses essentielles dans un langage clair et sobre. On pourrait cependant souhaiter voir donner un peu plus de place à la discussion des « sentences ». Au sujet du problème du mal, l'ouvrage de Thomas Molina, dont la solution originale a soulevé pas mal de controverses, est simplement cité à côté de représentants des solutions classiques. Les travaux de M. Ed. Le Roy ne semblent pas avoir été envisagés. E. DRUWÉ, s. I.

J. Pohle. *Dogmatik. I Band.* Neubearbeitet von M. Gierens, s. I. 8e édit. Paderborn, F. Schöningh, 1931, (24 × 16 cm.), 526 p. Prix : 10 Mk.

Le présent ouvrage est une refonte de la Dogmatique bien connue du Professeur de Breslau, J. Pohle, qui jusqu'à sa mort, le 2 Février 1922, n'avait cessé de maintenir son œuvre à jour à travers sept éditions. Tous ceux qui ont pu apprécier cette théologie solide et claire seront reconnaissants au P. Gierens d'avoir préparé et adapté cette réédition. Ce premier volume contient les traités « *de Deo uno et trino* » et « *de Deo creante et elevante* ». Le nouvel éditeur

a conservé, à peu d'articles près, le plan de l'ouvrage primitif. Il a nettement marqué la division entre les différentes preuves scripturaires, patristiques, etc., excellement servi en cela par l'exécution typographique. Quelques rares fautes dans l'orthographe des noms propres ont échappé à la correction, p. ex. J. de Tongédec (p. 128), Hipp. Delahaye (p. 137).

E. Druwé, s. i.

J. Anger. *La doctrine du corps mystique du Christ, d'après les principes de la Théologie de saint Thomas.* Paris, Beauchesne, 1929, (22 × 14 cm.), 508 pages.

Ce livre n'a été publié qu'une vingtaine d'années après avoir été écrit. Il l'a été à la demande de plusieurs directeurs et professeurs de séminaires qui avaient eu « cum fructu et non sine spirituali gaudio » une première édition de 150 exemplaires faite pour des séminaristes. C'est dire qu'on trouvera dans ces pages un exposé de la foi catholique clair, précis, exact et animé d'un souffle apostolique bienfaisant.

Ce livre fera d'autant plus de bien qu'il était attendu : on remarque, en effet, que la dévotion catholique prend de plus en plus, de nos jours, un sens social, se mettant du reste ainsi en harmonie avec les grands courants de la pensée moderne qu'elle devrait animer. Or, aucune doctrine ne peut, comme la doctrine du corps mystique du Christ, donner une réponse plus satisfaisante aux tendances sociales de l'homme d'aujourd'hui. Peut-être est-ce le souhait de voir les théologiens se soucier davantage d'adapter les richesses infinies de la foi catholique aux réalités de l'heure présente qui nous porte à ne voir dans l'ouvrage de M. l'abbé Anger qu'un essai de l'exposé de la doctrine du corps mystique du Christ. Cet ouvrage nous paraît trop tributaire encore des manuels de théologie et ne répondre qu'imparfaitement à son titre. Si l'auteur, au lieu de suivre un ordre logique qui se ressent de cet « extrinsécisme » dont souffrent la plupart des exposés de la foi catholique s'était placé franchement au sein de la réalité vivante de l'union des hommes et de Dieu dans et par la vie du Christ, vrai Dieu et vrai homme, et avait, de ce point de vue synthétique, regardé tous les aspects de ce fait qui s'appelle le Christ mystique, en éclairant ceux-ci par la tradition, le contenu de l'ouvrage eût davantage répondu au titre.

Mais, tel quel, ce livre sera lu par tous « cum fructu et non sine spirituali gaudio » et contribuera à faire connaître le catholicisme sous un aspect qui le rend particulièrement séduisant de nos jours. A. Hublou, s. i.

G. M. Paris, O. P. *De Donis Spiritus Sancti in genere. Dissertatio ad mentem S. Thomae Aquinatis.* Turin, Marietti, 1930, (23 × 15 cm.), XII-114 p. Prix : 6 lires.

La dissertation du R. P. Paris est précédée d'une petite préface, très intéressante, du P. Garrigou Lagrange. La première partie de la dissertation (p. 5-44) dite « analytique » est consacrée aux sources : Écriture et tradition. On peut s'étonner que le R. P. se soit contenté d'une étude aussi sommaire de l'Écriture. Les textes scripturaires sont énumérés, brièvement commentés, il est vrai, mais on ne trouve aucune discussion sérieuse pour établir le sens précis des textes apportés. Cette lacune se comprendrait dans

une œuvre de vulgarisation, mais dans une *dissertation*, elle est inexplicable, d'autant plus que le R. P. veut montrer que la doctrine des sept dons du Saint-Esprit est *fondée* sur l'Écriture (p. 8, 104). La doctrine de saint Thomas aurait dû être étudiée d'une façon plus critique (p. 25-40); l'auteur se serait convaincu, je crois, qu'entre le Commentaire des Sentences et la Somme théologique il y a plus qu'une simple différence de formules (p. 28) et, sans doute, aurait-il traité plus équitablement les théologiens qui ont entrepris ce labeur de comparaison.

La seconde partie, dite synthétique, est meilleure; elle est d'ailleurs la principale (p. 44-104). Le R. P. y défend les idées des PP. Gardeil et Garrigou-Lagrange. Cette étude se présente sous une forme rigoureusement scolastique: questions nettement sériées et divisées, doctrine clairement exposée, preuves présentées en syllogismes, objections avec leurs distinctions classiques : le tout parfaitement ordonné. Des tableaux et des schèmes aident encore l'intelligence du lecteur.

G. de Rhodez, s. i.

J. Biard. *Les Dons du Saint-Esprit d'après saint Thomas d'Aquin et les épîtres de saint Paul.* Avignon, Aubanel fils aîné, 1930, (23 × 14 cm.), 208 p. Prix : 22 frs.

L'auteur creuse cette idée, suggérée par saint Thomas, émise par le P. Billot, que les dons sont des instincts surnaturels. Se basant sur saint Thomas et se référant à l'étude de J. Chevalier, « L'Habitude », il établit minutieusement la notion d'instinct ; après quoi il la transpose sur le plan surnaturel, pour aboutir à une théorie des dons ferme et nuancée.

Si Dieu a semé dans tout le règne animal des instincts qui paraissent inséparables de la vie, il est normal que, dans la nouvelle créature, l'Esprit-Saint mette, avec la vie surnaturelle, des instincts analogues : ce sont toutes les dispositions qui donnent à l'âme chrétienne la physionomie du Christ, depuis le sentiment de filiale humilité jusqu'au goût de la croix. Vis-à-vis des « habitus »-vertus, même surnaturels et donc infus, ces « habitus »-instincts ne feront pas double emploi, pas plus qu'ils ne le font dans l'ordre naturel. Si l'on met à part les vertus théologales, au sujet desquelles les explications sont trop délicates pour être résumées ici, la différence entre vertus et dons repose tout entière sur l'écart qu'il y a, dans l'ordre naturel, entre habitudes-accoutumances — que l'infusion surnaturelle ne fera que surélever — et instincts, lesquels sont en premier ordre possessions natives de formes d'activité données, modes mystérieux et infiniment variés de l'énergie vitale. Tandis que celles-là disposent directement à l'acte second, délibéré s'il s'agit de l'homme, ceux-ci plongent leurs racines bien plus avant dans le fond de la nature, ordonnant à la fin dès le subconscient de l'activité : au surnaturel elles disposent directement à l'acte indélibéré de recevoir avec goût les inspirations. Les actes seconds, délibérés, du juste procéderont et des unes et des autres, intégrant dans une détermination libre la diversité de leurs effets formels respectifs. Ainsi il sera vrai de dire, sans préjudice des vertus, que les dons confèrent à la nouvelle créature cette richesse de vie que le Créateur a répandue dans les règnes inférieurs sur le plan naturel.

Sur la question des nombres — sept dons, huit Béatitudes, douze fruits — l'auteur s'écarte résolument de saint Thomas; la déduction de ces nombres

peut constituer une brillante performance de logicien; elle est trop savante et trop rigide pour rejoindre la réalité. L'Écriture qu'on invoque fournit au vrai plusieurs listes différentes pour le nombre comme pour les noms. Quant à l'usage de l'Église, il ne vise qu'une valeur mystique des nombres, et non pas des divisions précises. Il en est des sept dons comme des sept couleurs de l'arc-en-ciel.

A la partie doctrinale s'ajoute une partie exégétique, une enquête sur les dons dans les épîtres de saint Paul. Ici nous serons courts, faute de place aussi bien que de compétence spéciale. Qu'il nous suffise de dire que tous les passages relatifs aux dons sont critiqués avec un soin et une sûreté qui révèlent un maître dans la science des Écritures, et qu'au terme de l'enquête la conclusion s'avère : la notion d'instinct surnaturel est bien la plus appropriée à exprimer ce que la Révélation contient sur les dons du Saint-Esprit.

Le livre de M. Biard est un de ces ouvrages sérieux et fouillés qui font avancer une question et dont par la suite l'on ne pourra pas ne pas tenir compte. Technique avant tout, comme il fallait, il signale une mine à exploiter dans la vie spirituelle et dans la direction, et l'on ne peut que souhaiter de voir paraître bientôt les « Instructions aux fidèles sur les dons du Saint-Esprit » que l'auteur annonce. J. DEFEVER, s. I.

***T. A. Lacey.** *Essays in positive Theology.* Londres, Methuen, 1931, (20 × 13 cm.), 232 p. Prix : 6 sh.

Expression d'une âme religieuse et désireuse d'orthodoxie, mais d'une religion et d'une orthodoxie où l'on voudrait davantage retrouver tout le christianisme révélé, ces vingt *Essays*, reproduits à part un seul sans guère de changements depuis leur première publication, forment un volume dont le titre équivaut à un programme théologique ou à une profession de foi : « positives » dans un sens qui rappelle A. Comte, ces études sont abordées de la même manière que les autres faits d'expérience religieuse; elles ont trait aux principales croyances chrétiennes, la grâce, le péché originel, avec le pélagianisme, la prédestination et le baïanisme, la résurrection et la fin du monde, la moralité, la théologie morale, le concile de Nicée, la pénitence, l'épiscopat, l'autorité, etc. Chaque article, pour être sainement apprécié, devrait être replacé dans les circonstances qui l'ont suscité. Mais cela ne justifierait nullement une appréciation sans critique. Les conceptions de l'auteur font la place trop large à l'expérience religieuse; il y a plus et autre chose encore dans le christianisme; et les faits prennent, sous sa plume, une présentation absolue, raidie, unilatérale, parfois faussée, comme dans les chapitres sur la grâce et le péché originel, sur la pénitence, sur le « compromis » de Nicée, etc. N'empêche; pour le théologien catholique, le livre ne manque pas d'utilité. I. DE GHELLINCK, s. I.

Al. Janssens, C. I. C. M. *De Heilige Maagd en Moeder Gods Maria. IV. Maria 's Hemelvaart.* Leerboeken der Dogmatica en der Apologetica. Bruxelles, Standaard-boekhandel, 1931, (23 × 17 cm.), 250 p. Prix : 28 frs.

Ce traité de l'Assomption de la Sainte Vierge constitue le quatrième volume consacré par l'auteur à la Mariologie. Le premier—dont une 2e édition a paru—

montrait que la doctrine mariale catholique n'est pas sortie des apocryphes; le second établissait le dogme fondamental de la maternité divine; le troisième développait les splendeurs de cette maternité, en particulier son caractère libre et virginal. Le présent ouvrage mérite les mêmes éloges qui ont accueilli les précédents : théologie très avertie, vaste érudition, exposition lucide. A l'encontre de Müller, dont le récent travail est plusieurs fois cité, l'auteur pense, à bon droit nous semble-t-il, ne pas pouvoir faire abstraction de la question de savoir si oui ou non Marie a subi la mort corporelle. Il part de ce fait, théologiquement établi, pour démontrer la définibilité de la croyance à la glorification du corps de la Mère de Dieu. L'argumentation, appuyée surtout sur le *sensus communis Ecclesiae* et la raison théologique, est menée de main de maître. E. Druwé, s. i.

W. Wilmers, S. I. *Lehrbuch der Religion. Vierter Band : Von der Gnade und den Gnadenmitteln. 8 Aufl. neu herausg.* von A. Deneffe, s. i. Münster, Aschendorff, 1930, (23 × 15 cm.), xx-948 p. Prix : 16 Mk.

Le cours de Religion du R. P. Wilmers, suivant le catéchisme de Deharbe, est assez connu : il fournit une information sûre, abondante et claire, à tout esprit cultivé qui désire mieux connaître la doctrine catholique, et de grandes facilités aux catéchistes et aux prédicateurs. — Voici la 8e édition du 4e Volume que le P. Hontheim, et après la mort de celui-ci, le P. Deneffe ont remaniée, surtout pour accommoder au Code canonique les chapitres sur les sacrements. A cet égard, il eût été utile d'indiquer partout le canon correspondant, par exemple à la page 284 le canon 747 sur le baptême de tout fetus abortivus, au lieu de citer un Concile particulier. — On a ajouté un aperçu sur les discussions actuelles sur le sacrifice de la Messe. — On voudrait peut-être trouver plus de développements sur la communion fréquente, sur la première communion des enfants, sur l'usage du mariage... mais qu'on n'oublie pas que l'œuvre du P. Wilmers est plutôt dogmatique que morale. J. Salsmans, s. i.

M. de la Taille, S. I. *The Mystery of Faith and Human Opinion contrasted aud defined.* Londres, Sheed and Ward, 1930, (22 × 15 cm.), 432 p. Prix : 15 sh.

On sait les vives discussions soulevées, surtout en pays anglais, par le beau livre *Mysterium Fidei*. Le R. P. a eu l'heureuse idée de réunir en un élégant volume, outre le brillant résumé de son magistral ouvrage, paru en 1923 sous le titre d'*Esquisse du Mystère de la foi*, dont il a été rendu compte ici (t. 52, 1925, p. 505), les articles dispersés dans diverses revues françaises, italiennes et anglaises, en réponse aux attaques dont sa thèse avait été l'objet. C'est un vrai service rendu à tous ceux qui s'intéressent à la question; ils possèdent en ce volume l'essentiel de la doctrine du R. P. et peuvent suivre tout le développement des discussions qu'elle provoqua.

Toute bibliothèque théologique devrait acquérir ce livre, qui intéressera également tous les catholiques, même laïcs, soucieux de mieux connaître leur foi. E. Hocedez, s. i.

P. Galtier, S. I. *De paenitentia, tractatus dogmatico-historicus.* 2e édit. Paris, 1931, (13 × 22 cm.), viii-491 p.

La Revue a montré jadis l'importance et la valeur de cet excellent traité

(t. 51, 1924, p. 257, 357-359). La seconde édition, qui vient de paraître, ne diffère pas substantiellement de la première, et l'auteur a eu même la bonne inspiration de conserver, à peu d'exceptions près, les mêmes numéros marginaux. La bibliographie a été tenue au courant. Quelques heureuses modifications ont été introduites, ainsi certaines expressions moins exactes ont été corrigées (par exemple n° 496); ailleurs la doctrine est plus clairement exposée et plus solidement établie (par exemple nos 213-214); l'opinion de saint Thomas sur le rôle de la grâce sanctifiante dans la justification est mieux comprise (n° 93), les objections des protestants sont mieux distinguées de celles des schismatiques orientaux (nos 533, 544). Nous devons surtout signaler les excellentes tables dont s'est enrichie la nouvelle édition: table scripturaire, table des noms de personnes, table doctrinale. Ces tables rendront les plus grands services et permettront d'utiliser plus facilement les trésors d'érudition patristique qui font la valeur particulière de ce beau traité. E. Hocedez, s. i.

Th. Molina. *Das Leiden im Weltplan.* Lôsung tieffster Menschheitsfragen, Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia 2te Auflage, (23 × 15 cm.), 570 p. Prix : 13 Mk.

Les éloges, à première vue dithyrambiques, des journaux et des revues germaniques ne sont pas exagérés; « Das Leiden im Weltplan » par la nouveauté et l'originalité des conceptions, est une œuvre de tout premier ordre. L'ecclésiastique qui, selon toute vraisemblance, se cache sous le pseudonyme de Thomas Molina, unit dans sa forte personnalité littéraire, philosophique et théologique, des dons rarement réunis : l'analyse la plus subtile et l'onction la plus pénétrante, une éloquence réellement persuasive faite pour une bonne part de la simplicité et de la sincérité du ton qui exclut jusqu'au soupçon d'un artifice et, dans l'expression de sa foi et de sa piété, je ne sais quelle fraîcheur, quelle blancheur d'âme qu'on dirait d'un enfant. La vigueur de raisonnement d'un scolastique et la suavité de dévotion d'une novice carmélite, ou si vous l'aimez mieux, d'une femme du peuple lisant son paroissien! Ce n'est point hasard, si M. M. s'arrête avec amour à certaines pensées de Catherine Emmerich. Détail piquant : Thomas Molina, malgré son nom ou son pseudonyme, n'est point Moliniste, par ses thèses du moins; la façon dont il parle du « *concursus simultaneus* » ne laisse à ce sujet aucun doute; j'ose affirmer cependant que son livre est imprégné du plus pur esprit moliniste, car il ne contient presque pas de page où il ne souligne et n'exalte pour ainsi dire le rôle, le prix, « l'éminente dignité » de notre libre arbitre. Par lui, nous pouvons accepter et dès lors nous approprier, en la rendant nôtre et méritoire, toute souffrance ici-bas. Ce privilège, les habitants du ciel l'envient à ceux de la terre; par lui notre nouveau paradis de « rachetés » souffrants l'emporte haut la main sur celui de l'innocence adamique. Livre profondément bienfaisant, et non uniquement par sa note de foi vibrante mais encore, et davantage peut-être, par la largeur du sérieux, la franchise hardie avec lesquelles il aborde et traite les aspects les plus épineux d'un inévitable problème. Cela signifie-t-il qu'un théologien souscrirait sans sourciller à toutes les opinions et solutions de M. M.? Je n'ose l'affirmer. Consentira-t-on, par exemple, à voir dans les « forces occultes » dont certains individus humains paraissent doués, un reste des forces naturelles à l'homme « édenique »? Est-il certain que les anges doivent leur grâce aux

mérites prévus du Christ ? Ni saint Thomas, ni saint Bonaventure, ni Durand, ni Biel, ni Paludanus ne l'ont pensé et l'opinion du reste entraîne très logiquement M. M. à concevoir l'Incarnation comme indépendante du péché d'Adam. Contre saint Anathase, saint Augustin, saint Thomas et une nuée de théologiens, M. M. encore, faisant crédit à une pensée de la voyante de Dülmen, soutient que la réconciliation de Dieu et de l'homme tombé était impossible sans la satisfaction offerte par le Christ. Il est très dur pour la supposition d'une « *liberalis et gratiosa condonatio culpae* ». L'argument qu'il croit pouvoir tirer de la « damnation » (sens purement privatif) des enfants morts sans baptême impressionne certes mais « *a non esse, etiam nunquam, ad non posse non valet illatio* »:

L'auteur trahit bien par moments quelque penchant pour le paradoxe; faut-il voir dans ce trait la rançon d'une incontestable originalité ? Ce qui est certain, c'est que son livre abonde en pages magnifiques, celles par exemple qu'il consacre à la sainte Messe ou à la « petite voie » de la sainte de Lisieux; tel tableau, celui des Martyrs, groupés sous la Croix du Golgotha, aux côtés de la Mère des douleurs le jour du Vendredi-Saint, émeut par sa majesté de fresque religieuse: Car M. M. est poète aussi. Enfin, trait à noter car il achève le signalement de l'ouvrage : outre ses trésors théologiques et philosophiques, il offre au lecteur théologien une profusion de développements ascétiques et homilétiques directement utilisables pour la prédication. L'homme courageux qui traduirait en français cette œuvre considérable rendrait un service précieux à la piété catholique.

FRANÇOIS JANSEN, S. I.

M. T. L. Pénido. *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique.* Bibliothèque thomiste (P. Mandonnet, O. P.). Paris, Vrin, 1931, (26 × 17 cm.), 480 p.

Ouvrage d'une érudition copieuse et qui a le mérite de bien poser le problème de l'analogie dans ses applications aux principaux dogmes. Très bonne et suggestive la critique des diverses attitudes de l'intelligence en face du Transcendant : de l'anthropomorphisme exprimant toute réalité en termes univoques, du symbolisme qui méconnaît *la portée* de notre *connaissance*. Seule la notion de l'analyse métaphysique de l'être nous offre le moyen de parler du Transcendant en termes qui signifient quelque chose de réel.

Mais parmi tout ce bon grain, il y a çà et là de l'ivraie.

Dans l'étude de l'analogie de proportionnalité par exemple. Nous ne pensons pas que les arguments de M. Pénido pour établir la valeur objective de celle-ci soient capables de convaincre un scolastique anti-thomiste comme le P. Descoqs, que l'auteur prend longuement à partie, ni un symboliste à la manière de Le Roy. Une page surtout qui réédite une explication désuète du principe de causalité, nous paraît impertinente. Nous regrettons que l'auteur la présente comme l'expression de la pensée de saint Thomas. Il y parle d'une intuition intellectuelle du concret (p. 139) qui est un non-sens, une hérésie anti-thomiste bien notoire et qui ruinerait d'ailleurs cela même que l'on veut établir : l'analogie.

FR. TAYMANS, S. I.

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Grabmann M. et Mausbach J. *Aurelius Augustinus* (Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500 Todestage des heiligen Augustinus), Cologne, J. P. Bachem, 1930, (25 × 19 cm.), XII-440 p. Prix : 30 Mk.

Parmi les publications collectives suscitées par le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin, et auxquelles la *Nouvelle Revue Théologique* a tenu à honneur de s'associer (cfr. 1930, p. 5, 89, 282, 391, 432, 481, 746, 817, etc.; 1931, p. 350 et suiv.), se détache l'hommage de la Görres-Gesellschaft, préparé par Mgr Grabmann et J. Mausbach sous le titre d'*Aurelius Augustinus* : outre une vaste et précieuse reconstitution archéologique des églises du Nord de l'Afrique au IVe-Ve siècle par J. Sauer, c'est un ensemble de dix-sept études sur les doctrines et l'influence augustiniennes. Par leur haute valeur, non moins que par le nom des collaborateurs et le choix des sujets traités, le volume s'impose à l'attention. Parmi ceux-ci, il en est une bonne demi-douzaine qui s'en prennent à des points centraux des conceptions surtout philosophiques d'Augustin, un peu trop au préjudice de l'exposé théologique. Ils sont signés de noms comme Dyroff, qui s'est attaché à l'écrit *De ordine*, comme Geyser et B. Jansen, dont les deux articles, qui se complètent, étudient la théorie de la connaissance soit dans la première activité littéraire d'Augustin soit dans les *rationes aeternae*, comme *Grabmann*, qui examine les idées d'Augustin sur la croyance et la science avec leur influence sur le moyen âge; il faut ajouter au même groupe la suggestive étude de von Rintelen sur *Deus bonum omnis boni*, celle du P. Romeis sur l'idée du surnaturel dans saint Augustin qu'on aurait voulu plus ample, et celle de Schilling sur sa doctrine politique, qui est en même temps une utile critique des méthodes et une rectification ferme des vues protestantes; l'on regrette qu'il ne se soit pas occupé des productions autres qu'allemandes, comme de l'ouvrage de Combes et d'autres. Chacune de ces études, pleines de rapprochements et de réflexions fécondes, stimulent fructueusement la pensée.

D'autres articles concernent la survivance et l'influence d'Augustin : signalons celui de Stegmüller sur la *gratia sanans*, aux conclusions intéressantes et assez inattendues sur l'histoire du thomisme, celui de Jedin sur l'apologie d'Augustin par Moreschini au début des temps modernes, et la longue étude avec textes inédits de Schmaus, spécialiste dans l'exposé augustinien du dogme trinitaire, sur saint Augustin et Guillaume de Ware. L'activité prédicatrice de saint Augustin par Künzelmann, sa mystique des nombres par Schmitt, sa valeur comme exégète par Vogels, ses idées sur la vie et ses degrés par Mausbach, fournissent des pages des plus instructives. Quelques articles, et non des moins intéressants, jettent un jour inattendu sur l'élaboration de quelques idées de saint Augustin, comme celui sur la mémoire de Sôhngen, celui d'Algeier sur l'influence exégétique du manichéisme, et surtout le travail de Merkle, à l'expression un peu raide par moments, mais incontestablement suggestif, sur une mitigation passagère des peines de l'enfer. Le travail de Dyroff qui rattache le *De Ordine* à l'œuvre de Varron et de Cicéron, un peu trop peut-être au détriment de la réalité du dialogue, conformément à la thèse

de Hirzel, contient lui aussi de précieuses indications sur l'évolution intellectuelle d'Augustin avant sa connaissance du néoplatonisme; on peut les discuter, on peut les trouver en désaccord avec d'autres études du volume, mais elles ne se présentent pas sans indices. L'espace manque pour analyser tout cela en détail; mais en général on peut dire que les articles plutôt que le recueil, — car celui-ci aurait pu être plus complet et plus homogène, — compteront parmi les meilleurs qu'ait vus naître le centenaire. Si le recueil n'est pas tout à fait homogène dans ses vues sur l'élaboration des idées d'Augustin et la place ou la date de son néoplatonisme, s'il a le défaut de faire la part trop étroite aux grandes conceptions théologiques comme l'Église, le corps mystique, la grâce et le péché, les sacrements, s'il n'excelle pas par l'ordre dans le groupement des matières qui s'alignent selon la liste alphabétique des auteurs, le contenu des articles est remarquablement riche, pénétrant, original; il s'y révèle le plus grand souci de l'objectivité; dans le dessin des grandes lignes, chaque auteur a fait sur pièces son travail de reconstitution. J. DE GHELLINCK, S. I.

A. Gemelli, A. Masnovo, etc. *S. Agostino. Publicazione commemorativa del XV centenario della sua morte.* Rivista di Filosofia Neoscolastica, Suppl. speciale al vol. XXIII. Milan, « Vita e pensiero » 1931, (26 × 18 cm.), VI-512 p. Prix : 50 lires.

Ces dix-huit études envisagent le grand Docteur d'Hippone des points de vue les plus divers : théologie, philosophie, morale, droit, littérature et art. Le lecteur qui consentira à passer parfois sur des morceaux un peu oratoires et longuets, pour suivre jusqu'au bout la leçon de tous ces « Professori », qu'ils soient « di ruolo » ou simples « incavicati », ne plaindra pas sa peine. Si tous n'ont pas un don égal de plaire, tous instruisent. En philosophie : Paolo Rossi est neuf et plus qu'intéressant avec ses « Évolutions cycliques du monde selon saint Augustin »; Masnovo dans « Montée de l'âme vers Dieu, chez saint Augustin » pose un subtil problème de critériologie, touchant la preuve idéologique de Dieu; Amerio souligne avec bonheur le rôle capital de la conscience du sujet pensant dans la philosophie de saint Augustin; il discerne, dans la critériologie de Tommaso Campanella, les ressemblances et les différences avec cette philosophie. En théologie : Pelluzza, dans son étude : « La Causalité de la grâce efficace dans la pensée de saint Augustin » démontre que le Docteur de la grâce ne s'est pas posé les questions irritantes et peut-être indiscrètes qui divisent les théologiens scolastiques au sujet du mode d'opération de cette grâce; Galli, dans un article un peu confus, fait des efforts louables pour dégager le mécanisme psychologique de l'acte de foi, tandis que Mgr Olgiati démontre triomphalement l'antiaugustinisme de Jansénius par la différence radicale qui sépare l'esprit rigoriste de l'évêque d'Ypres de l'activisme aimant de celui d'Hippone. Je m'en voudrais de ne pas signaler aussi la consciencieuse étude que le P. A. Oddone consacre au jugement moral, sévère et juste, du saint Docteur, sur le mensonge. Mais tout louer serait s'astreindre à tout résumer. Parmi les auteurs, j'en passe donc; il doit être entendu que c'est à regret, ceux que je passe étant des meilleurs. Si les pages de Calcaterra sur « saint Augustin dans les œuvres de Dante et de Pétrarque » sont le charme de ce grave volume, celles où les Professeurs Roberti et Albertario examinent les idées juridiques du grand penseur africain sont attachantes par leur nouveauté et l'inattendu des

perspectives qu'elles ouvrent aux profanes de mon espèce. Melchiorre Roberti aurait le plus grand tort de ne pas pousser à fond ses recherches si heureusement commencées concernant l'influence de la patristique sur le Droit romain. Il nous doit un volume définitif sur ce sujet passionnant pour tout catholique. — En somme, quand on a achevé la lecture de ces 510 pages, on est bien obligé de souscrire à l'appréciation de l'éminent Recteur de la jeune Université de Milan, Padre Agostino Gemelli, elle n'exprime du reste que les faits : « Notre production scientifique (environ 112 volumes) est de plus en plus appréciée du monde savant universitaire ». J'ajouterais volontiers : et non universitaire. Mes compatriotes, catholiques surtout, auraient le plus grand tort, selon moi, de ne pas suivre avec une attention soutenue les manifestations de plus en plus heureuses de vie intense, scientifique et intellectuelle, qui se produisent dans le nouveau foyer de culture catholique et antiidéaliste qu'est l' « Universita cattolica del Sacro Cuore ». FRANÇOIS JANSEN, S. I.

Augustiniana. Dissertationes et Orationes habitae in Celebratione Anni jubilaei S. Augustini diebus 7ª et 8ª Augusti 1930 in Abbatia Averbodiensi, Ordinis Praemonstratensis. Tongerloo, Sint Norbertus Drukkerij. 1930, (20 × 14 cm.), 168 p.

Savant hommage de l'ordre des Prémontrés à son « Père » saint Augustin, ce volume réunit, en même temps que des allocutions et panégyriques, cinq dissertations académiques, œuvre de théologiens autorisés. Ceux-ci se sont attachés à dégager certaines caractéristiques du Docteur d'Hippone : son attitude à l'égard de l'Écriture Sainte, sa contribution au développement de notre doctrine trinitaire, quelques points de son enseignement ascétique, le tour synthétique de son esprit; la dernière de ces études met le lecteur au courant des progrès de l'histoire relativement à la *Règle* de saint Augustin.

L. RENARD, S. I.

W. Fr. Dwyer, S. S. *The vocabulary of Hegesippus, a study in latin lexicography* (The Catholic University of America, Patristic studies, fasc. XXVII), Washington, The Catholic University of America, 1931, (24 × 16 cm.), XVI-200-IV p. Prix : 3,50 $.

Sister M. M. Getty. *The life of the north Africans as revealed in the sermons of saint Augustine* (même recueil, fasc. XXVIII), Washington, The Catholic University of America, 1931, (24 × 16 cm.), XVI-158-IV p. Prix : 3 $.

Sister M. D. Diederich. *Vergil in the Works of St. Ambrose* (*même recueil*, fasc. XXIX), Washington, The Catholic University of America, 1931, (24 × 16 cm.), XVI-130-II p. Prix : 3 $.

D'allure essentiellement documentaire, ces trois fascicules des *Patristic Studies* seront précieux pour servir de base à des études ultérieures. Le premier, qui confine au genre du relevé statistique, ce qu'il a en commun avec beaucoup des autres fascicules précédents de la collection, est consacré au vocabulaire d'Hégésippe et sera le bienvenu chez les philologues pour l'étude du latin du IVe siècle. On sait que le *De bello Iudaico* transmis dans les manuscrits sous le nom de saint Ambroise soulève depuis longtemps une question d'authenticité, qui est loin de se trouver résolue. L'auteur qui a pris pour modèle une œuvre

de maître, *Le Latin de saint Avit* de Goelzer, a déployé une admirable ténacité à relever minutieusement les particularités lexicographiques du *De bello Iudaico*, en les classant sous la rubrique soit de bas latin, soit de latin des âges antérieurs ou de latin poétique; pour le premier groupe, il ajoute un chapitre de sémantique, dont la suppression dans le second devrait se justifier; il aurait pu aussi insister davantage sur Virgile si familier à saint Ambroise. Sa conclusion fait de l'auteur un contemporain de saint Ambroise : l'identité d'auteur, rendue plus ou moins probable par le vocabulaire, ne peut certes pas être attaquée pour des motifs lexicographiques. Le genre d'argument, toujours de maniement délicat et plus compliqué ici puisqu'il s'agit d'une œuvre de traduction, n'aurait-il pas gagné à l'addition d'un chapitre sur la syntaxe et la stylistique ? Nous n'avons pas vu citer l'étude de Weissbrodt de 1917 et la comparaison avec l'*Ambrosiaster* est trop reléguée à l'arrière-plan ou même omise.

Ce n'est plus aux mots, c'est aux choses de l'existence quotidienne chez les auditeurs de saint Augustin que s'est attachée Sister Getty. Relevé soigneusement inventorié de tout ce que contiennent sur cette matière les quelque huit cents sermons et allocutions du grand docteur d'Hippone, son livre passe en revue les diverses professions (p. 1), les amusements (p. 37), la vie quotidienne (p. 57), la société chrétienne en général (p. 105), les pratiques superstitieuses (p. 139); à part une très brève introduction et une conclusion, fort utile, mais toujours passée sous silence dans la table des matières, il se contente pour chaque subdivision d'aligner les passages et de les accompagner d'une traduction (pourquoi intervertir les mots p. 39, *serm.* 21, 10 ?). L'on voit tout de suite quelle richesse de renseignements fournit pareil travail et l'on pardonne volontiers les desiderata d'une division et d'un choix des matières qu'on pourrait plus d'une fois critiquer, ou le manque d'un tableau synthétique, ou l'omission de la dissertation de Regnier, etc. : contribution utile à l'étude de l'œuvre et de l'auditoire d'Augustin.

L'étude sur saint Ambroise et Virgile qui a souvent été tentée depuis que l'édition des Mauristes avait souligné les *loci paralleli*, touche à un problème de plus grande portée : celui des relations entre le christianisme et la culture gréco-romaine. Après quelques considérations générales, qu'on désirerait plus fermes et plus nuancées tout à la fois, l'auteur passe à l'examen des ouvrages regardés comme authentiques, sans s'arrêter à quelques œuvres contestables, de jeunesse sans doute, sur lesquelles il eût été souhaitable de voir faire les mêmes recherches. La part du lion est prise par l'*Hexameron*, dont l'objet même appelait de multiples emprunts à l'auteur des *Géorgiques;* les autres œuvres exégétiques trahissent aussi, mais à un degré moindre, l'empreinte virgilienne. Le *De officiis* se ressent davantage de Cicéron et pour cause, mais même dans les traités ascético-moraux, on retrouve toujours l'écrivain formé à l'école de Virgile; les traités dogmatiques et les sermons évidemment en portent beaucoup moins la trace, les lettres davantage, les hymnes guère et ceci étonne un peu. L'ensemble des résultats accuse un emprunt direct, dans lequel les *Géorgiques* prennent le premier rang; après, se place l'*Enéide*, puis les *Eglogues* : bon travail, utile et judicieux, malgré quelques énoncés un peu absolus. La dissertation de M. Klein (1927) semble avoir échappé à l'auteur.

J. DE GHELLINCK, S. I.

S. Anselmi, Cant. Archiep. *Epistola de incarnatione Verbi*, recensuit Fr. S. Schmitt, O. S. B. (*Florilegium Patristicum*, edid. B. Geyer et J. Zellinger, fasc. XXVIII). Bonn, Hanstein, 1931, (24 × 16 cm.), IV-40 p. Prix : 1,80 Mk.

S. Anselmi, Cant. Archiep. *Liber Proslogion*, recensuit Fr. S. Schmitt, O. S. B. (*même recueil*, fasc. XXIX), Bonn, Hanstein, 1931, (24 × 16 cm.), IV-40 p. Prix : 1,80 Mk.

Intéressants fascicules qui nous donnent deux œuvres de saint Anselme : le *Proslogion*, qui intéressera surtout les philosophes, avec le célèbre argument *a simultaneo*, et l'*Epistola de Incarnatione Verbi* contre l'erreur de Roscelin qui plaira surtout aux théologiens. C'est dom Fr. Schmitt, de Grüssau, qui a pris soin de refaire sur des manuscrits bien choisis du XII[e] siècle ces deux éditions et nous pouvons en dire autant de bien que de ses travaux critiques précédents sur le *Monologion* et le *Cur Deus homo* (voir cette revue, t. LVI, 1929, p. 695 et 696). Pourquoi cependant n'a-t-il pas utilisé le manuscrit 2881 de Paris signalé par dom Wilmart ? Ce qui ajoute à l'intérêt de l'*Epistola de Incarnatione Verbi* est la reconstitution de la première ébauche de ce traité, abandonnée ensuite par son auteur qui le dit lui-même, et retrouvée par dom Schmitt, à peu près en même temps que par dom Wilmart, dans un manuscrit de Lambeth Palace, transcrit par Guillaume de Malmesburg lui-même, antérieur à 1143. Si l'on veut bien se souvenir que la première rédaction du *Cur Deus homo* vient aussi d'être retrouvée par le P. Druwé (cfr. *Recherches de Science religieuse*, t. XX, 1930, p. 162), on devra se dire que le renouveau d'études dont sont l'objet les œuvres de saint Anselme depuis quelques années grâce surtout à dom Wilmart, nous permet souvent déjà d'assister à l'élaboration de la pensée définitive du grand docteur et de reconstituer sa manière de travailler. Les résultats de dom Schmitt coïncident pour l'ensemble avec ceux de dom Wilmart, qui dès le mois de janvier 1931 publiait le même texte dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (p. 20-36), et que l'auteur ne connaissait pas en préparant sa propre publication. La bibliographie est un peu sommairement libellée et quelques omissions étonnantes dans le fascicule XXIX

J. de Ghellinck, S. I.

T. Hopfner. *Patrologiae cursus completus accurante.* I. P. Migne. Series Graeca. Index locupletissimus. Tome I, fasc. I-IV. Paris, Geuthner, 1928-30, (29 × 19 cm.), 384 p. Prix : 40 frs chaque volume.

Ce travail, dont nous espérons que la publication ne se ralentira point, ne risque pas de faire double emploi avec ceux de Scholarios et du P. Cavallera. Le répertoire de Scholarios, par exemple, n'accordait aucune mention aux études qui accompagnent chez Migne les œuvres anciennes; le P. Cavallera n'en retenait que quelques-unes. Ni l'un ni l'autre ne reprenait le détail des sommaires. Au contraire, le premier index du D[r] Hopfner reproduit, suivant la tomaison de la *Patrologie*, les titres et sommaires des œuvres, chapitre par chapitre, des préfaces, dissertations et commentaires. Sans être le plus précieux, cet index permettra des gains de temps appréciables et une utilisation plus complète de la *Patrologia graeca*. La disposition typographique, que d'aucuns souhaiteraient encore moins compacte, facilite la consultation rapide; les

renvois aux colonnes de Migne ne sont pas également fréquents, mais les fautes paraissent assez rares.

Après cet index, — dont les quatre premiers fascicules nous mènent au tome 78 de Migne, — trois autres sont annoncés; d'abord, une nomenclature des auteurs rangés dans l'ordre de la *Patrologie*. Puis, — attendus avec plus d'intérêt, — un classement alphabétique des auteurs ecclésiastiques (il complètera l'œuvre de Migne en indiquant les éditions d'œuvres anciennes parues depuis 1862; mais il ne comprendra pas, nous le regrettons, les auteurs modernes d'études sur les Pères), et un index méthodique qui doit être très succinct. L. Renard, s. i.

P. J. Stöckerl. *Generalregister zu Band 1-61 der Bibliothek der Kirchenväter*, 2 vols. Munich, Kösel, 1931, (19 × 13 cm.), VIII-406 et 366 p.

L'index que vient de publier la *Bibliothek der Kirchenväter* complète magnifiquement la série des 61 précieux volumes de cette collection. L'on se demande toutefois pourquoi l'on n'a pas attendu, pour le publier, la fin de la seconde série qui vient seulement de commencer et qui ne comprendra qu'une petite vingtaine de volumes; il eût été plus simple et plus pratique de fondre les deux index en un seul. Quoi qu'il en soit, celui de la première série semble tout à fait recommandable. Le relevé est très soigné et étendu; on y trouve même des mots comme « Sténographie » et « Science de la nature »; pour les textes bibliques et leur exégèse, il l'aurait pu être davantage, nous dit l'auteur. Les Néonicéens auxquels il est fait allusion (I, p. 162) ne méritaient-ils pas plus? de même l'accessibilité ou l'inaccessibilité de la Trinité à notre raison (II, p. 304), ainsi que la terminologie de l'unique hypostase ou des trois hypostases? Un index aussi richement et intelligemment conçu rendra les meilleurs services. J. de Ghellinck, s. i.

THÉOLOGIE MORALE

H. Merkelbach, O. P. *Summa theologiae moralis I.* Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer, 1931, (22 × 15 cm.), 756 p. Prix : 60 frs.

Cette somme de théologie morale est un exposé complet et raisonné de la doctrine théologique des mœurs. Elle fait une large place aux fondements philosophiques et révélés de la morale chrétienne. Se rapprochant beaucoup du traité publié par le regretté P. Prümmer, O. P., elle s'attarde plus que lui à la démonstration des principes. Souvent ceux-ci sont proposés et expliqués sous forme de véritables thèses. Les théologiens formés à cette méthode ne seront pas seulement de bons confesseurs; ils sauront enseigner et défendre la doctrine morale catholique. Depuis Busembaum on visait trop exclusivement à préparer de bons casuites, résultat important sans doute, mais très insuffisant.

Si l'on pouvait faire un reproche au R. P. ce serait de déborder les cadres de la théologie morale, telle qu'on l'enseigne le plus souvent dans le cycle actuel des études. Son traité de la Béatitude, sa réfutation des systèmes erronés sur la norme de la moralité, son analyse de l'acte de foi appartiennent

en propre à d'autres disciplines. Peut-être répondrait-il que là où ces traités sont suffisamment étudiés dans d'autres cours, le professeur de théologie morale est libre de les passer à son cours. Par contre, on ne peut que louer le R. P. d'avoir donné une doctrine si complète sur le péché, sur les vertus, les dons du Saint-Esprit, etc. Il est juste de reconnaître que d'autres avaient déjà fait, dans ce sens, de louables efforts. Les ouvrages des PP. Lehmkuhl, Prümmer et Vermeersch, pour ne citer que ceux-là, n'ont rien d'une pure casuistique.

Contrairement à l'opinion du R. P., nous ne pouvons admettre que l'objet de la théologie morale soit le bien obligatoire et celui de l'ascèse le mieux. La première doit juger de tout bien, donc du mieux et du conseil; le rôle de la seconde est d'établir scientifiquement comment on tend à la réalisation du bien et surtout du meilleur. — Diviser l'histoire de la théologie morale en trois époques paraît bien schématique; l'évolution de la science ne se laisse pas emprisonner en pareils cadres. — L'influence nécessaire de la charité sur les actes méritoires est, pensons-nous, expliquée par le R. P. Vermeersch d'une manière qui se rapproche beaucoup plus de celle de l'auteur qu'il ne le pense (p. 181-182). — L'explication de l'obligation de la loi, dite purement pénale, appellerait plus de développements (p. 215). — Les canonistes n'admettront sans doute pas que le can. 33, § 1 soit simplement l'application aux divers temps des théories anciennes sur la licéité de suivre les indications de diverses horloges (p. 316). Il y a là une loi nouvelle et très utile, qu'il serait plus simple d'accepter et d'interpréter comme toute autre loi. — Nous ne parvenons pas à comprendre comment le danger d'abus peut fonder la malice intrinsèque d'un acte (p. 426); dès lors il n'explique pas la gravité de la luxure directe. Tout autre est la gravité d'un ordre ou d'une défense du législateur.

Ces remarques n'ont d'autre but que d'attirer l'attention des lecteurs sur la valeur de cet ouvrage, qui fournira à beaucoup de professeurs le moyen d'améliorer leur enseignement de théologie morale. J. Creusen, s. i.

A. Gougnard. *Tractatus de matrimonio.* 7e éd. Malines, Dessain, 1931, (23 × 15 cm.), 582 p. Prix : 44 frs.

Le traité du mariage, revu par M. le Chanoine Gougnard, est un modèle de livre classique. A la méthode suivie dans nos séminaires, il doit l'avantage de donner sur le mariage une doctrine complète : dogmatique, morale et canonique. Si l'exposé est forcément assez bref, il n'omet aucun élément essentiel et, grâce à ses nombreuses références, permet au professeur et aux élèves de compléter leurs connaissances par la consultation des meilleurs ouvrages ou articles de revues. De Smet et Cappello sont abondamment utilisés ; ce sont de bons guides. Les controverses récentes sont examinées avec l'indication des solutions motivées.

Le clergé belge trouvera dans ce livre tous les renseignements pratiques dont il a besoin sur notre législation civile et sur les prescriptions canoniques spéciales à notre pays. J. Creusen, s. i.

E. Jordan. *Eugénisme et morale.* (Cahiers de la nouvelle journée, 19). Paris, Bloud et Gay, 1931, (22 × 15 cm.), 216 p.

Il faut louer le souci d'améliorer les qualités même physiques de la race

humaine et, dans ce sens, on peut concevoir un eugénisme légitime. Depuis des siècles la morale chrétienne en connaît les préceptes et l'action sociale catholique s'efforce de le promouvoir. Mais poursuivre l'amélioration de la race en essayant par tous les moyens d'empêcher la procréation d'enfants inférieurs à un idéal déterminé et sans tenir compte des préceptes les plus essentiels de la morale individuelle et sociale est une entreprise vouée à l'échec le plus lamentable. Avant de prouver l'immoralité des pratiques anticonceptionnelles, de l'avortement et de l'immense majorité des opérations de stérilisation, M. Jordan, avec une logique impitoyable et une documentation abondante, démontre à quelles contradictions et à quels crimes est acculé l'eugénisme, tel que le prônent même de fort honnêtes gens, dépourvus malheureusement de principes absolus sur l'inviolabilité de la vie humaine et la malice intrinsèque des abus de nos facultés sexuelles. Cette partie de l'ouvrage sera particulièrement utile à ceux qui doivent discuter avec des eugénistes sincères et honnêtes. Quel argument contre eux que ce passage nécessaire de leur eugénisme au néo-malthusianisme avec ses pratiques si condamnables! Quelle ironie de penser que l'enfant unique de tant de familles fera plus pour l'abâtardissement de la race que plusieurs enfants tarés dans des familles qui rendent la sélection possible pour la propagation de la race! Quelle responsabilité d'engager une partie notable de la population dans la voie des pratiques anticonceptionnelles avec leurs effroyables conséquences individuelles et sociales! Il faut conseiller la lecture attentive de ce beau livre aux prêtres et à tous les laïcs cultivés, qu'il faut immuniser contre les sophismes d'une doctrine de plus en plus répandue. J. CREUSEN, S. I.

P. Carton. *Enseignements naturistes.* Première série. Paris, N. Maloine, 1925, (19 × 12 cm.), 384 p. Prix : 15 frs.

P. Carton. *Enseignements et traitements naturistes pratiques.* Deuxième série. Paris, N. Maloine, 1929, (19 × 12 cm.), 394 p.

P. Carton. *La chasteté. L'âge critiqne.* Extrait du deuxième tome d'Enseignements et traitements naturistes pratiques. Brévannes, chez l'auteur, 1930, (19 × 12 cm.), 42 p. Prix : 3 frs.

P. Carton. *Bienheureux ceux qui souffrent.* 2e édit. Paris, N. Maloine, 1929, (19 × 12 cm.), 82 p. Prix : 6 frs.

Aux lecteurs que le mot « naturistes » rendrait défiants, hâtons-nous de dire que ces ouvrages n'ont rien de commun avec la campagne nudiste. Le Dr Carton est un chrétien convaincu et ne s'en cache pas dans les chapitres ou opuscules qui ont trait à la vie morale. Sur la souffance et sur l'âge critique (ne pas confondre avec l'âge ingrat), il a d'excellentes pages. Nous n'avons pas la compétence voulue pour apprécier ses prescriptions médicales. Mais l'absolutisme de ses doctrines végétariennes nous laisse un peu sceptique. Puisque le Dr Carton a pris la peine de nous décrire le régime de plusieurs Instituts religieux, il leur aurait rendu service en donnant des conseils pratiques sur leurs erreurs culinaires. Car il serait plus difficile encore de les amener à l'exclusion de tout mets carné et de tout usage du poisson qu'il ne le serait dans une simple famille. Mais il sera utile à tout le monde de se convaincre, par de nombreux exemples, qu'on peut vivre et

bien vivre avec une nourriture frugale et en observant rigoureusement les jeunes de l'Église. J. CREUSEN, s. I.

DROIT CANONIQUE

T. Schäfer, O. M. Cap. *De Religiosis ad normam Codicis Iuris canonici.* 2e éd. Münster, Aschendorff, 1931, (22 × 15 cm.), XVI-972 p. Prix : 28 Mk.

Ce traité *De Religiosis* est le commentaire actuel le plus développé sur cette partie du Code. Sans s'écarter de l'ordre du Code, le R. P. Schäfer ajoute à l'interprétation des textes législatifs les notions et les principes des obligations morales des religieux. Il a consciencieusement utilisé les meilleurs ouvrages et les revues et ne recule pas devant la peine d'en transcrire des passages assez longs. Les récentes instructions du Saint-Siège sont données dans leur texte littéral et d'innombrables applications résolues avec références à l'appui. Six tables de matières rendent très commode la consultation de cet ouvrage.

L'une ou l'autre fois seulement la documentation paraît plus riche qu'elle ne l'est en réalité. C'est le cas des pages consacrées au droit des religieux dans les législations civiles des divers pays. Un exemple : « Hibernia. Gladstone Ecclesiae catholicae libertatem concessit (1868) ». Cela n'apprend rien sur la condition juridique des Instituts religieux.

Répétons toutefois que nulle part on ne trouvera une telle abondance de renseignements en cette matière et que l'ouvrage sera de la plus grande utilité à tous les canonistes et à tous les supérieurs religieux. Aux élèves qui utiliseraient ce texte, le professeur n'aurait plus rien à dire. C'est un mérite de ce livre de d'avoir plus rien d'un compendium. J. CREUSEN, s. I.

J. Jansen. *Ordensrecht.* 3e édition. Paderborn, Schöningh, 1931, (17 × 12 cm.), 400 p. Prix : 6,50 Mk.

Destiné surtout aux supérieurs de religieux laïques et à leurs directeurs, ce livre ne veut être qu'un exposé très bref de la législation actuelle sur la vie religieuse. Pour faciliter la pratique du droit, le R. P. Jansen a souvent systématisé les prescriptions du Code, par exemple sur les relations des religieux avec l'Ordinaire diocésain, avec le curé, les conditions requises pour l'érection d'un couvent, d'une église, d'une chapelle, etc.

Sans entrer dans la discussion des opinions diverses, l'auteur a souvent l'occasion d'indiquer les interprétations données aux textes douteux. Son livre est un bon petit manuel du « Droit des religieux ».

A cause même du format, le texte, malgré l'emploi de caractères variés, reste un peu trop compact. J. CREUSEN, s. I.

J. Palombo, C. SS. R. *De dimissione religiosorum. Commentarium theoretico-practicum.* Turin, Marietti, 1931, (20 × 13 cm.), XVI-296 p. Prix : 12 lires.

Voici une excellente monographie sur le renvoi des religieux. L'auteur ne se contente pas d'un commentaire succinct sur les canons relatifs à cette difficile matière. Il a étudié avec soin les notions du délit et de la peine,

construit d'après les données du IV° Livre du Code et le titre XVI du Livre II le procès du renvoi des religieux, explique soigneusement le procès sommaire de renvoi et la condition des religieux renvoyés. Les interprétations de Roberti, Noval, Wernz-Vidal, les nôtres aussi sont exposées avec exactitude et discutées avec grande liberté. Dans l'immense multitude des religieux les cas de renvoi et ceux où l'on hésite sur sa possibilité ou son opportunité sont assez nombreux pour que cette monographie ait une réelle utilité pratique. Elle constitue une très bonne contribution à l'explication détaillée du Code.

J. CREUSEN, S. I.

G. Vromant, C. I. C. M. *Jus missionariorum. TV. De matrimonio.* (Coll.: Museum Lessianum. Section théologique n° 24). Louvain, Museum Lessianum, 1931, (23 × 15 cm.), XIV-356 p. Prix : 40 frs.

Le R. P. Vromant, dans la rédaction de ce traité, s'est à bon droit limité à ce qui intéresse particulièrement les missionnaires. A quoi bon répéter ce que l'on trouve dans tous les manuels de morale ou de droit canon ? Mais il a donné à la matière expliquée tous les développements désirables. Personne ne s'étonnera donc de ne pas trouver ici l'explication des empêchements de la profession solennelle, ni de consanguinité, ni de la parenté légale.

Comme dans les ouvrages précédents du R. P., on trouvera ici une information abondante et sûre, une grande clarté d'exposition, un choix judicieux de solutions sûres. Peut-être reprochera-t-on à l'auteur un excès de divisions et sous-divisions. Son expérience de l'enseignement lui aura sans doute dicté ce qui heurte les hommes du métier, mais facilite l'utilisation de l'ouvrage aux missionnaires, toujours un peu pressés.

J. CREUSEN, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme.

L. LAMMERTYN, C. SS. R. *Gethsémani. Manuel d'Heures Saintes.* Bruxelles. Couvent des Rédemptoristes, 1931, (16 × 11 cm.), 752 p., 33 gravures. Prix selon la reliure : depuis 35 frs.

Livre très heureusement composé, destiné à aider les âmes pieuses dans la pratique de l'Heure Sainte. Après une introduction sur le but et les indulgences de cette dévotion, vient une série de méditations adaptées à l'exercice; puis, dans une seconde partie, un choix de lectures pieuses d'auteurs célèbres sur le mystère de Gethsémani; enfin (3e partie) une collection de prières pouvant soutenir la dévotion à l'agonie de Notre-Seigneur. Trente-cinq héliogravures, très fines, reproduisent des tableaux de maîtres sur Gethsémani ou des vues du mont des Oliviers et du Cénacle à Jérusalem. Le tout en format de livre de prières.

J. L.

L. CHAMBAT, O. S. B. *La royauté du Christ selon la doctrine catholique.* Collection de la Revue du Christ-Roi. I. Paris, Téqui, 1931, (20 × 13 cm.), XVI-74 p. Prix : 5 frs.

L'auteur a bien fait ressortir : que reconnaître la royauté du Christ, c'est avant tout se soumettre aux directives de son Église. Il montre comment les récentes encycliques visent à consolider cette royauté dans l'individu, la famille, la société.

E. COLLIN, S. I.

F. GAQUÈRE. *Les leçons d'un grand évêque. Pages choisies de Mgr Julien (1856-1930)*. Paris, E. Vitte, 1931, (21 × 14 cm.), 560 p Prix : 24 frs.

Ce sont à peu près toutes les grandes questions de la foi qui se présentent au fil de ces pages choisies, bien présentées selon une ordonnance rigoureuse. On y trouvera aussi, et abondantes, des pages sur l'éducation qui sont souvent profondes. Quelques pages patriotiques, divers aspects du problème social complètent ce florilège. Le grand évêque que fut Mgr Julien méritait cet hommage offert par de fervents disciples. Nous souhaitons que beaucoup de lecteurs en apprécient l'importance.

P. GOREUX, s. I.

F. T. RONSE,. *De Heilige Joseph. Beschouwingen en geschiedenis van 's heiligens eeredienst*. Bruges, Excelsior, 1931, (23 × 15 cm.), 340 p. Prix : 18 frs.

Voici une petite encyclopédie sur saint Joseph : c'est dire les avantages, les utilités, les risques aussi d'un tel ouvrage. Plus d'un chapitre constitue une thèse historique, théologique ou mystique. D'ailleurs l'érudition, la piété et la perspicacité du savant auteur s'entendent à les bien prouver. Il est dommage que le style assez confus et obscur en rende la lecture malaisée. Tel qu'il est néanmoins, cet ouvrage constitue une source féconde et précieuse, où puiseront avec sécurité ceux qui prêcheront sur le glorieux et modeste patriarche.

L. ARTS, s. I.

P. THOUVIGNON. *L'âme féminine*. Paris, Lethielleux, 1930, (19 × 12 cm.), 248 p. Prix : 15 frs.

Riche d'exemples et de citations, remarquablement concret, ce livre est de lecture facile et fort agréable. Vivant, souple, complexe, rebelle aux cadres rigides qu'il déborde constamment. C'est là précisément ce qui laisse le lecteur indécis au moment de synthétiser les données d'un chapitre. Mais comment y remédier ? Une table analytique très complète permettrait de retrouver aisément à travers tout le volume les éléments dispersés d'une même question; la richesse de l'ouvrage en apparaîtrait plus grande encore et mieux utilisable.

C. SEVRAIN, s. I.

M. PERROY. *Vous serez pêcheurs d'hommes*. Avignon, Aubanel fils aîné, 1931 (19 × 12 cm.), 62 p. Prix : 6 frs.

Cette brochure expose les origines, le développement et l'organisation de l'union des *Apôtres par l'amitié*, groupement d'âmes zélées qui s'emploient à gagner des cœurs au Christ, spécialement par le rayonnement d'une sincère charité. Plaquette suggestive et bienfaisante. É. BERGH, s. I.

E. HENRI, s. I. *Lijdens apostolaat. Uit het leven van een knaap*. Traduction de la série Xaveriana, n° 70. Octobre 1929. Averbode, Abdij, 1931, (17 × 11 cm.), 30 p. Prix : 1 fr.

Un petit saint de onze ans, cloué pendant des mois sur son lit de douleur avant de s'envoler au ciel, trouve dans la valeur apostolique de ses souffrances la force de les accepter joyeusement. Délicieuse narration, qui relate les faits et les paroles avec autant d'exactitude que de simplicité. Traduite en néerlandais et répandue comme les Prémontrés d'Averbode savent le faire, elle produira des fruits toujours plus abondants de patience et de sainteté.

J. SALSMANS, s. I.

Homélies et sermons.

A. Letousey. *L'Évangile règle de vie. Le sens chrétien formé par l'étude des textes.* Bruges, Desclée-De Brouwer, 1930, (21 × 14 cm.), XVI-396 p. Prix : 15 frs.

Nombreuses sont les concordances réunissant les quatre évangiles en un seul et disposant les faits en ordre chronologique; M. Letousey procède autrement : il a groupé les textes *selon l'ordre logique* d'après leurs affinités doctrinales. Voici par exemple comment se présente la deuxième partie : « La loi chrétienne » : ch. I, La bonne nouvelle du Royaume de Dieu; ch. II, La conquête du Royaume de Dieu. L'affranchissement de l'âme; ch. III, La loi fondamentale du Royaume de Dieu : « Tu aimeras »; ch. IV, Le Christ notre vie. Le mystère du Royaume approfondi en saint Jean; ch. V, L'expansion du Royaume de Dieu. L'apostolat ou la mission du chrétien dans le monde; ch. VI, La responsabilité du Chrétien. — Cette tentative est intéressante et sera utile. M. Letousey ne prétend aucunement découvrir ici la logique interne de l'Évangile, il ne veut faire œuvre ni d'exégète ni de théologien; en nous proposant un ordre systématique, né de ses propres méditations, il veut seulement nous aider à lire et nous stimuler par son exemple.

J. Levie, s. i.

F. Stingeder. *Homiletischer Kommentar zum Evangelium des heil. Matthäus.* Linz (a.d.D.), Katholischer Pressverein, 1930, (23 × 15 cm.), 440-VI p. Prix : 7.10 Mk.

Œuvre d'un maître du genre, ce *Commentaire* ne risque nullement de faire double emploi avec les publications d'exégèse proprement dite. Utilisant ces travaux, il aidera le prédicateur dans la mise en valeur de l'évangile tout entier. L'auteur partage le récit de saint Matthieu d'après la suite des épisodes. Pour chacune des sections ainsi obtenues, chacun des versets reçoit d'abord les explications et les interprétations qui éclairent la richesse du texte sacré; vient ensuite, d'ordinaire, l'indication d'un ou de plusieurs canevas, enrichis de citations, ou même d'un développement. Le volume sera apprécié de qui veut nourrir sa prédication d'éléments scripturaires et dogmatiques solides et éprouvés.

L. Renard, s. i.

J. Honnef. *Die Botschaft des Wortes Gottes. Homilien auf die Sonntage des Kirchenjahres. Zweite Reihe.* Fribourg e. B., Herder, 1931, (21 × 14 cm.), 312 p. Prix : 5,60 Mk.

On regrette parfois que maints passages des évangiles échappent à l'attention des fidèles, faute d'être enchâssés dans l'office divin ou d'y figurer aux jours de prédication. Le Dr Honnef recueille ces passages, les rattache au cycle dominical et offre en ce volume 49 spécimens d'homélie, où les prédicateurs trouveront des suggestions et des modèles. Le commentaire évangélique est surtout moral; les exhortations s'adressent directement à nos contemporains, s'attaquent aux dispositions profondes, dénoncent les penchants dangereux, présentent la vérité chrétienne sous l'aspect que notre siècle a besoin de remarquer : ainsi, toute une homélie traite de l'Action catholique. Le tour de ces entretiens nous paraît vivant et leur forme heureusement dégagée du conventionnel.

L. Renard, s. i.

Biographies.

P. FACCHINETTI, O. F. M. *Le Saint du Peuple, Antoine de Padoue.* Traduit de l'italien par Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, 1931, (19 × 12 cm.), 248 p. Prix : 12 frs.

Publiée à l'occasion du 7e centenaire de la mort de saint Antoine de Padoue et destinée à tout catholique, cette biographie écrite d'après l'original italien du R. P. Facchinetti a le grand mérite de nous présenter dans un ordre chronologique rigoureux des faits qu'une critique historique sérieuse s'est efforcée de dégager de la légende. A. W.

F. TROCHU. *Les intuitions du curé d'Ars.* Première série. Lyon, Vitte, 1931, (21 × 14 cm.), XXX-320 p. Prix : 15 frs.

Vraiment, il valait la peine de publier à part les phénomènes d'intuition du saint curé. Sa biographie laissait nettement l'impression du surnaturel à un degré extraordinaire; mais la richesse des manifestations de ce surnaturel apparaît ici au delà de tout ce qu'on imagine. Toujours d'ailleurs ce qui nous parle du Curé d'Ars éveille un intérêt tout particulier. C. SEVRAIN, S. I.

Marguerite SAVIGNY-VESCO. *Amélie de Vitrolles.* Paris, Lethielleux, 1931, (19 × 12 cm.), 192 p. Prix : 12 frs.

Fille du ministre de Louis XVIII et de Charles X, recevant dans son salon les personnages politiques et littéraires les plus en vue, d'une remarquable intelligence et d'une haute piété, Amélie de Vitrolles ne pouvait manquer de nous intéresser. L'auteur a réussi à nous la montrer dans tout le charme que ses contemporains ont goûté et qui les attirait vers « la sainte comtesse » irrésistiblement. C. SEVRAIN, S. I.

Varia.

Mgr M. D'HERBIGNY et A. DEUBNER. *Evêques russes en exil. Douze ans d'épreuves (1918-1930).* Orientalia christiana, vol. XXI. Rome, Pont. Institutum orientalium studiorum, 1931, (25 × 18 cm.), 284 p. Prix : 40 lires.

De cette histoire plutôt confuse en elle-même, les auteurs ont su dégager avec une netteté remarquable les faiblesses profondes et irrémédiables de l'Église russe : envahissement du laïcisme et par lui d'un démocratisme qui n'est là nullement admissible; césaro-papisme, anticatholicisme systématique et étroit, qui mène à des compromis déconcertants. Histoire pénible, mais qui rend d'autant plus manifeste la puissance inébranlable de l'Église catholique, seule en possession de la vérité plénière. C. SEVRAIN, S. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*